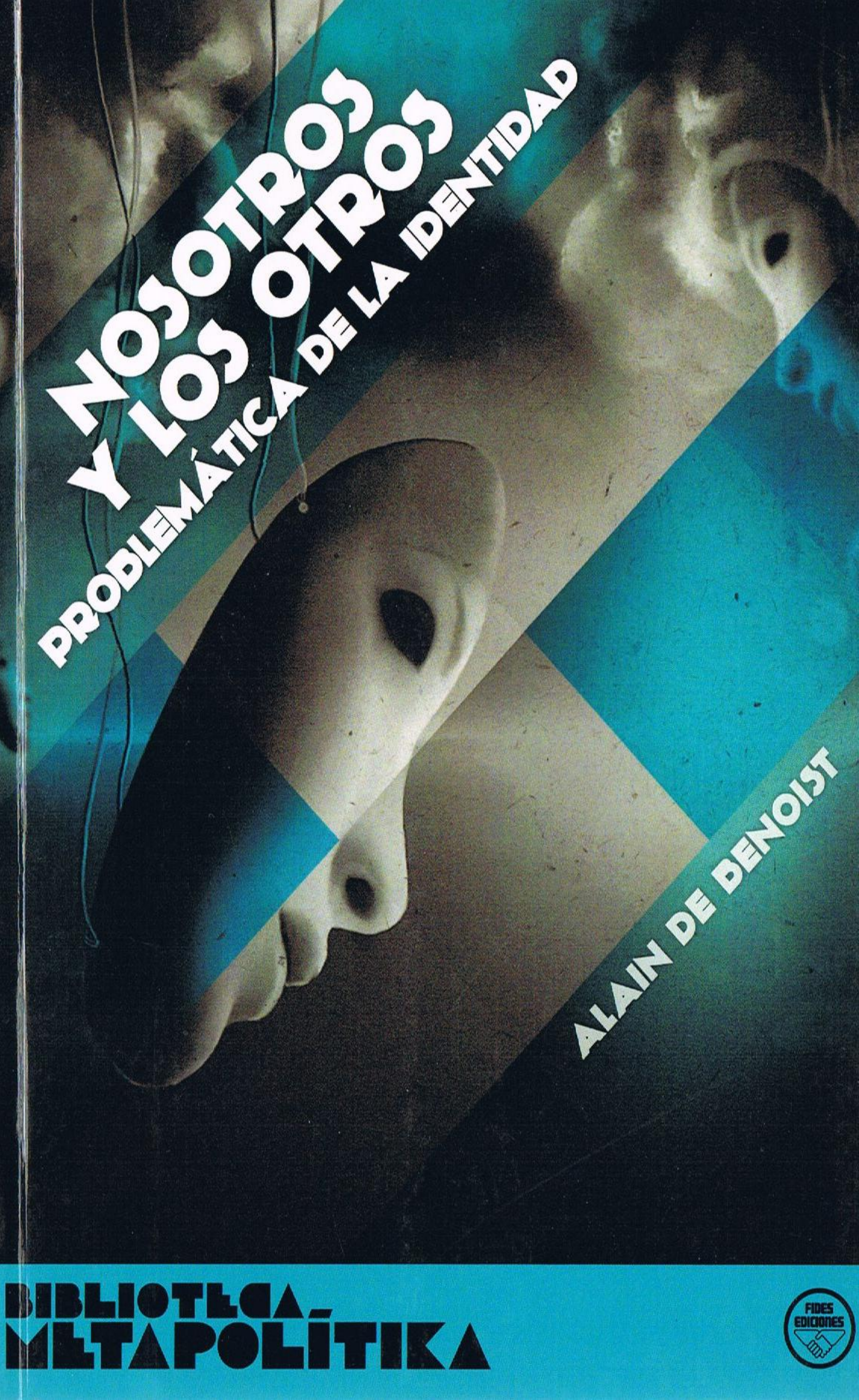

NOSOTROS Y LOS OTROS
PROBLEMÁTICA DE LA IDENTIDAD
ALAIN DE BENOIST
BIBLIOTECA_ METAPOLÍTIKA
FIDES EDICIONES


F
S

NOSOTROS Y LOS OTROS
PROBLEMÁTICA DE LA IDENTIDAD



EDICIONES FIDES
Ediciones Fides S.L.
Apartado de Correos, 13 / 43830 - Torredembarra (Tarragona)
edicionesfides@yahoo.es
www.edicionesfides.com

Titulo original: *Nous et les autres. Problématique de l'identité*

Diseño y maquetación: CórdobaNoConforme
Imprime: Publidisa
Impreso en España

I.S.B.N.: 978-84-943920-8-5
Depósito Legal: T.1018-2015

www.edicionesfides.com

NOSOTROS Y LOS OTROS
PROBLEMÁTICA DE LA IDENTIDAD

Alain de benoist



NÚMERO 2 ~ 2015



Nosotros y los otros. Problemática de la Identidad

Índice

Presentación
La identidad en un presente pos(hiper)moderno

Después del énfasis puesto en la libertad y la igualdad, la identidad se ha convertido en una cuestión clave, en un bien esencial. Desde hace un tiempo, a la preocupación por las diferencias está sucediendo un interés creciente por las hibridaciones entre la *mismidad* y la *otredad*. Las ciencias sociales han saturado ya los niveles de reflexividad de la categoría binaria nosotros/otros, pero no a partir de la lógica de la observación científica, sino de diversas categorías de la construcción política que van desde el nivel jerárquico, a su contrario, el igualitario.

De un modo análogo a como sucede con la auto-constitución del *ser*, por contraposición al *no-ser*, la sociedad se auto-instituye en términos del *nosotros del interior* frente a los *otros del exterior*, construcción creada, pues, bien por un acto de *distinción* que designará al nosotros como diferente frente a los otros, o bien por un acto de *indistinción* que indicará que el nosotros es igual que los otros.

Sin embargo, la reflexión de Alain de Benoist sobre las problemáticas posmodernas le ha conducido, de forma inexorable, a la defensa de la identidad y del derecho a la diferencia, sean éstas individuales o colectivas. El título del libro que nos ocupa inmediatamente me recordó al ensayo de Todorov o a las incursiones de Bauman, Maffesoli o Finkielkraut en el problemático e inestable ámbito identitario. Solo que Alain de Benoist afronta la cuestión de la identidad, no exclusivamente desde la genealogía, sino especialmente desde la fenomenología de las dinámicas desplegadas por la modernidad, en particular, el liberalismo, el individualismo, el nacionalismo y el mercantilismo.

La modernidad liberal

La cuestión de la identidad, siempre marginada por la modernidad, nunca ha tenido mayor pertinencia que en nuestra edad pos(hiper)moderna. La reducción de todo el planeta a los dictados de los imperativos del mercado, patrocinados por las fuerzas norteamericanas de la globalización, presenta actualmente una fase de desarraigo y desestructuración de todos los pueblos del mundo, sin precedentes dignos de mención, destruyendo las filiaciones tradicionales y modernas que, una vez, constituyeron las bases de la identidad –y con ello también, los fundamentos de la sociabilidad y su significado. A esto es a lo que se refiere Alain de Benoist con su reflexión sobre "la problemática de la identidad".

En las sociedades premodernas o tradicionales, la cuestión de la identidad era difícilmente concebible respecto a los "individuos" que, en este tipo de sociedades, se identificaban en términos de linaje, casta o grupo social. En la Edad Media europea, por ejemplo, la pregunta no era "¿quién soy yo?," sino "¿a quién soy leal?"

La cuestión de la identidad surgió sólo como respuesta a la disolución de los vínculos sociales tradicionales, provocada por el advenimiento de la modernidad. La cuestión, por otra parte, tuvo un ámbito netamente europeo, porque era la "interioridad" moral de la validación del alma, alimentada por el cristianismo y, más tarde, legitimado secularmente por el racionalismo subjetivo de Descartes, la que produjo como resultado un individuo emancipado moderno e independiente dentro de una organización.

Estimulado por el individualismo humanista del Renacimiento y la Reforma y por las "revoluciones duales" de finales del siglo XVIII, el emergente sistema social moderno-liberal, centrado en los mercados nacionales, exigió, por lo tanto, liberar a la "persona" de la herencia de esas comunidades orgánicas y de los sistemas de relaciones sociales, las cuales "restringían" su auto-realización, como si el "individuo", liberado de sus vínculos con la sangre, el espíritu y el patrimonio (que le situaban en el "tiempo"), de alguna manera pudiera tener una existencia más plena si se le privaba de todo lo que le había convertido, precisamente, en quién era.

La modernidad, como tal, favorecía «una visión atomista de la sociedad... constituida por individuos fundamentalmente libres y racionales, que actúan como seres desvinculados, liberados de cualquier determinación apriorística y que pueden elegir por sí mismos los medios y valores para guiar sus acciones».

Este ideal liberal, para el que la identidad individual se considera primaria y la identidad colectiva resulta meramente incidental, surgió, como era de esperar, a partir del mismo proceso histórico que llevó a la homogeneización y neutralización de las "diferencias naturales" en la esfera pública, convirtiendo a la modernidad en una "ideología de lo mismo", y a los hombres, aislados de sus "vínculos orgánicos", en objeto de una identidad estandarizada, desarraigados ya de todos los lazos comunes y lugares trascendentales de referencia.

Los individuos, en este sentido, fueron vistos como inherentemente iguales entre sí, al igual que la humanidad se percibió como una masa indiferenciada de sujetos individuales, un conjunto en el que todos aparecen iguales en el ser constituyente del futuro mercado global.

La anomia social que siguió a esta atomización "liberal", que disolvía los vínculos sociales y espirituales que tradicionalmente habían hecho de la vida una experiencia significativa, provocó entre los europeos numerosas contratendencias para restablecer formas alternativas de identidad, solidaridad y significado.

Por lo tanto, en contra de los ideales de la individualidad burguesa y las estructuras de homogeneización de la esfera pública moderna, indiferentes a la distinción y la diferencia, surgieron identidades basadas en la formación de partidos anticapitalistas y sindicatos, en la defensa del catolicismo y de las prácticas morales tradicionales, en la resistencia regionalista o agraria a la centralización del Estado, en la oposición étnica al "universalismo humanitario", así como en ciertas instituciones del Estado, como el ejército o la escuela, formas, todas ellas, que forjaron nuevas identidades para remplazar las que habían sido perdidas con la desaparición del Antiguo Régimen.

Y es que la dinámica liberal ha arrebatado al hombre de su comunidad, de sus vínculos sociales, de sus estilos de vida di-

ferenciados, poniendo en marcha un confuso proceso de indistinción. Con el surgimiento de la modernidad, el racionalismo de Descartes y la metafísica de la subjetividad, la identidad individual prevalece sobre las identidades colectivas, ruptura llevada a cabo por los objetivos homogeneizadores del Estado-nación occidental y que culmina con la disolución de los vínculos tradicionales y espirituales para liberar al individuo en aras de su integración uniforme en la razón mercantil.

Es, por ello, que esta amenaza explica el resurgimiento, con más fuerza, de ciertas identidades culturales, políticas e ideológicas. La identidad es un bien auto-constitutivo: se construye y reconstruye en su relación con el conocimiento y el reconocimiento del otro. Pero así como existe un ámbito legítimo de reclamación/reconocimiento de la identidad, también existe una correlativa patología de afirmación/exclusión de esa identidad.

La pregunta *¿qué es la identidad?*, no puede responderse acudiendo a las ideologías igualitarias y universalistas, como el cristianismo, el liberalismo, el racismo o el nacionalismo. Estas ideologías comparten la absurda tendencia a interpretar al otro sólo a través de uno mismo, pero ello impide no sólo la comprensión del otro sino también el conocimiento de uno mismo, en la medida en que no se puede llegar a ser plenamente consciente de la propia identidad sino mediante la confrontación de una variación externa: en definitiva, necesitamos al otro para ser plenamente conscientes de nuestra diferencia. La actitud ciega para ver en la *alteridad* de los otros un valor en sí mismo, niega por su propia lógica interna, toda posibilidad de identificar la propia *mismidad*.

La ideología de la mismidad

Se trata, según Alain de Benoist, de la *Ideología de lo Mismo* (o de la "Forma de lo Uno", según Marcel Gauchet), que aparece primero en Occidente, en el plano teológico, con la idea cristiana de que todos los hombres, cualesquiera que sean sus características propias, son iguales por naturaleza, consecuencia de la dignidad –el alma– de haber sido creados a la imagen del

Dios único. El problema consiste en que la "ideología de lo mismo" sólo puede exigir la exclusión radical de lo que no puede ser reducido a "lo mismo" (la igualitarista ideología de la *mismidad* se opone a la pluralista ideología de la *otredad*). Todas las ideologías totalitarias coinciden: la alteridad irreductible se convierte en el enemigo prioritario que se debe erradicar. La lógica contradictoria del universalismo y del individualismo no es la única contradicción que corroe la "ideología de lo mismo", que unas veces parte de la idea de "naturaleza humana" y otras afirma que todas las determinaciones naturales son secundarias y accesorias, que el hombre sólo asume su "mejor humanidad" cuando se libera de ellas.

Así que, en definitiva, entre la igualdad y el igualitarismo existe más o menos la misma diferencia que entre la libertad y el liberalismo, o lo universal y el universalismo, o el bien común y el comunismo. El igualitarismo tiene como objetivo introducir la igualdad donde no tiene lugar y no se corresponde con la realidad, como la idea de que todas las personas tienen la misma identidad, un espejo universal que es incapaz de devolver la imagen de uno mismo, ni de reflejar la figura del otro ajeno. Las doctrinas igualitaristas entiende la igualdad como "un todo excluyente", es decir, lo contrario de la diversidad. Sin embargo, lo contrario de la igualdad es la desigualdad, no la diversidad.

Alain de Benoist siempre ha denunciado la "ideología de la igualdad", es decir, la ideología universalista que, en sus formas religiosas o profanas, busca reducir la diversidad del mundo –es decir, la diversidad de las culturas, los sistemas de valores y las formas arraigadas de la vida– a un modelo uniforme. La implementación de la ideología de la "mismidad" conduce a la reducción y erradicación de las diferencias. Siendo básicamente etnocéntrica, a pesar de sus pretensiones universalistas, legitima sin cesar todas las formas de imperialismo. Hoy, en el nombre del sistema capitalista, la ideología de "lo mismo" reduce todo a los precios del mercado y transforma el mundo en un vasto y homogéneo mercado-lugar donde todos los hombres, reducidos al papel de productores y consumidores –para luego convertirse ellos mismos en productos básicos– deben adoptar la mentalidad del *homo oeconomicus*. En la medida en

que trata de reducir la diversidad, borrar la identidad y negar el derecho a la diferencia, que son las auténticas riquezas de la humanidad, la "ideología de la mismidad" es, en sí misma, una caricatura de la igualdad.

Así que, hoy, estas identidades también han desaparecido. La desestructuración radical causada por la capitalización total y la globalización de la vida social está actualmente erosionando las –aún existentes– remanentes identitarias de las comunidades. Las instituciones a gran escala creadas por el Estado-nación, que una vez ofrecieron identidades alternativas y grupos sociales integrados sobre la base de "espacios unificados y construidos de arriba hacia abajo," también están en crisis.

El comunitarismo

Es contra esta desestructuración nihilista que Alain de Benoist se replantea la cuestión sobre la identidad, articulada en gran medida en el discurso de la escuela norteamericana de pensamiento –crítica del atomismo social del orden liberal– conocida como *comunitarismo*, y cuyos pensadores principales son Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel y Michael Walzer. Una reflexión benoistiana que se injerta entre los principios "diferencialistas" y las propuestas "comunitaristas".

Pero, ¿cómo superar este proceso mundializador de las identidades? Alain de Benoist, en su intento por superar un devaluado multiculturalismo, adopta el comunitarismo, una corriente de pensamiento –curiosamente arraigada en el ámbito angloamericano– que denuncia el ideal antropológico liberal de un individuo aislado de todo contexto histórico, social y cultural. Según las tesis comunitaristas, «no puede haber autonomía individual si no hay autonomía colectiva, ni es posible una creación de sentido individual que no se inscriba en una creación colectiva de significado». Sin embargo, la sociedad-mundo encarnada por el liberalismo, al no asignar al individuo un lugar estable en la comunidad a la que pertenece, le ha arrebatado su legítimo deseo de identidad, de tal forma que el gran descubrimiento de la modernidad ya no es la necesidad de reconocimiento de las identidades, sino la triste constatación de que

esa necesidad ya no puede ser satisfecha en el Gran Supermercado Global.

De hecho, con el fin de la Guerra Fría y el triunfo de la globalización, la necesidad de que la "comunidad" tomara un nuevo significado, hizo que las "sociedades occidentales" reaccionaran frente al aumento de la disfuncionalidad de sus propias instituciones nacionales, reacción que tuvo también su respuesta con la "emancipación" progresiva de los pueblos del Tercer Mundo, culturas y comportamientos en los más "diversos" espacios públicos.

Sin embargo, a pesar de que el comunitarismo promovía la creación de nuevos espacios públicos, estructurados por las diferencias, en lugar de serlo por la homogeneidad y la neutralidad (la nefasta "tolerancia") liberales, esta corriente de pensamiento parece resueltamente "centrista", esto es, opuesta a cualquier alteración radical o significativa de las relaciones sociales existentes. Puede que éste haya sido el motivo de su rápida aceptación y asimilación por las oligarquías gobernantes del mundo político y financiero.

El liberalismo, no cabe duda, ha socavado las identidades religiosas cristianas y tradicionales, pero de ninguna manera el comunitarismo, en su laicidad, pretende restablecer el carácter sagrado en los lugares públicos, o reprimir el materialismo subversivo de los intereses económicos dominantes. Del mismo modo, el feminismo puede haber socavado la institución familiar y demonizado la identidad masculina pero, una vez más, el comunitarismo, en su centralidad, no pretende el restablecimiento de la familia tradicional jerárquica, ni cuestiona los publicitarios roles emergentes de las mujeres que provocan la desvirilización del mundo. Cristianos y no cristianos, feministas y no feministas, fueron simplemente relegados a sus respectivas "comunidades", sin ningún pensamiento real relativo a cómo estas comunidades antagónicas debían coexistir o cómo sus diferencias podían mejorar la cohesión social.

Y lo que todavía es más grave, el antiliberalismo comunitarista se fundamenta, de forma contradictoria, en uno de los más básicos principios liberales, porque, a pesar de su oposición formal a las políticas anti-comunitarias del liberalismo, que

favorecen el desarrollo de las fuerzas del mercado y la descomposición de las comunidades orgánicas, su llamamiento a la renovación de los vínculos comunitarios buscaba, en última instancia, la recuperación de la "sociedad civil", la misma sociedad civil cuyos valores burgueses y mercantiles son los principios operativos básicos que inspiraron originalmente al liberalismo.

Alain de Benoist es aquí, simplemente, un pensador realista. Acepta la incontrovertible realidad de la disolución de las identidades, pero se resiste a no aceptar el posible surgimiento de otras identidades, edificadas sobre los fundamentos de las tradicionales. «Identidad, escribe, no es lo que nunca cambia sino, más bien, lo que siempre cambia sin dejar de ser ella misma».

Al igual que los posmodernistas, Alain de Benoist acepta que cada individuo pueda participar en múltiples identidades: una mujer, por ejemplo, puede ser potencialmente capaz de identificarse –sucesiva o simultáneamente– a sí misma, como una feminista, una madre, un miembro del partido demócrata, y/o una fundadora de empresa. Acepta también que las identidades subjetivas/adquiridas adquieran prioridad sobre las objetivas/adscritas; y que estas identidades posmodernas, cuyas diferencias deben ser reconocidas y comprometidas en la esfera pública, se han convertido en características de las actuales "diferencias" "que fluyen y explotan de forma indistinta," a diferencia de la "permanencia relativa" de las identidades históricas, clásicas o, incluso modernistas, basadas en adscripciones o afiliaciones "orgánicas". La presunción aquí es que el lenguaje, el territorio, la familia, incluso la cultura (aun la cultura en su sentido "multicultural"), siendo a menudo la base de las comunidades, ya no son necesarias para la formación de las identidades.

No hay necesidad, por tanto, de volver a considerar "lo que ha pasado, lo que pasa, o lo que está por pasar." Lo que es importante es permitir y aceptar que los individuos y sus comunidades sean "diferentes" los unos de los otros, a fin de garantizar la simbiosis armónica de la "diferencia" que se les reconoce en la esfera pública, en forma de algún tipo de institucionalidad o corporativismo supervisada por el Estado. Alain de Benoist no rechaza las concepciones históricas europeas sobre la identi-

dad y la comunidad, aunque sí que cuestiona el desarrollo jacobino de las ideas de "pueblo" o "nación", así como las formas de sutil colonización tercermundista. Además, insiste, en que el reconocimiento de "todas" –¿todas, incluso las que niegan el reconocimiento de las identidades distintas a la suya?– las diferencias identitarias y comunitarias son un seguro para revitalizar la "ciudadanía democrática", aunque Carl Schmitt creyera que la homogeneidad es el fundamento de la democracia. Porque, ¿es posible la democracia dentro de un Estado étnicamente fracturado, socialmente desvinculado, desterritorializado, cuyos ciudadanos carecen de una cultura común compartida y un sentido general de la herencia y el parentesco? ¡Abandonad vuestra tierra, vuestra lengua, vuestra cultura, vuestra familia, vuestro pueblo! Europa retorna a las tribus nómadas, que buscan un oasis y acaban en el bazar.

Después de todo, parece bastante controvertida la necesidad de sostener unas estructuras multiculturales que proporcionen diversas opciones a los individuos en cuanto a sus afiliaciones identitarias. Tenemos que mantener nuestro compromiso con la tradición pues, finalmente, es a ella a quien debemos, en gran parte, nuestra identidad. Proteger la herencia cultural heredada y transmitirla, en toda su riqueza, a las futuras generaciones. Desde luego, no hay que aceptar incondicionalmente, como principio, que la identidad de un individuo se identifique automáticamente con su pertenencia a una determinada comunidad, pues aquél mantiene con ésta vínculos que no ha elegido y que, en consecuencia, puede ciertamente poner en cuestión. Éste es el problema acuciante en nuestras sociedades tan complejas y multiculturales, donde la diversidad de criterios es bien patente. Desde esta perspectiva sí que puede ser válido el comunitarismo, cuando reclama sociedades homogéneas en las que los individuos que no compartan –o se resistan a compartir– un mínimo común denominador de la herencia cultural recibida y mayoritaria, sean "invitados" a "salir de la comunidad", de la misma manera que los ciudadanos de las antiguas *polis* griegas practicaban el "ostracismo". No es conveniente juzgar la bondad o maldad de ciertas prácticas socioculturales –de determinadas identidades construidas de forma

ficticia y al margen de la comunidad previamente establecida– por su éxito en el mercado global del sueño neoliberal, porque ello convertiría nuestras creencias, nuestras vidas y nuestras culturas en objeto de mercancía. *La identidad* de "nosotros" no puede depender de la *tolerancia* de los "otros".

Jesús J. Sebastián Lorente
Coordinador de la Biblioteca *Metapolitika*

NOSOTROS Y LOS OTROS. PROBLEMÁTICA DE LA IDENTIDAD

Nacimiento de una cuestión

No es fácil hablar de identidad en la medida en que se trata de un concepto intrínsecamente problemático. Más que una respuesta o una afirmación, la identidad contiene en primer lugar un interrogante; se enuncia de manera interrogativa. La problemática de la identidad, en efecto, sólo aparece plenamente cuando llega a ser concebible una pregunta tal como "¿quién soy yo?", pregunta que, contrariamente a lo que pudiera pensarse, no es de todas las épocas –o no se ha planteado siempre de la misma manera. No es pues exagerado decir, con Zygmunt Bauman, que la problemática de la identidad surge principalmente como cuestionamiento, es decir, como el enunciado de un problema. «En ningún momento, la identidad "llegó a ser" *un problema* –no podía existir sino como un problema– fue un problema desde su nacimiento, *nació problema*»[1]. Cualquier reflexión sobre la identidad implica una investigación sobre las condiciones del surgimiento de este cuestionamiento, sobre el proceso que permitió a la cuestión de la identidad ser planteada por alguien o de plantearse por sí misma.

Situada en la intersección de la psicología, la sociología y la antropología social, la cuestión de la identidad es, en realidad, una cuestión típicamente moderna. En las sociedades tradicionales, esta cuestión no se plantea y simplemente no puede surgir. La identidad individual, en particular, no es objeto de pensamiento conceptualizado como tal, ya que el individuo se halla inquieto al margen del grupo y no podría ser concebido como una fuente suficiente de autodeterminación. «El mismo término de "identidad" es anacrónico para las culturas premodernas –escribe Charles Taylor–, lo que no significa que la necesidad de una orientación moral o espiritual fuera menos absoluta antaño, sino solamente que el problema no podía

ser planteado en términos reflexivos, relativos a la persona, tal como se plantea para nosotros»[2].

En las sociedades premodernas, lo que llamamos identidad (pero que nadie denominaba así de ningún modo) es esencialmente una identidad de filiación, tanto en el espacio privado como en la esfera pública. La identidad se deriva del lugar socialmente asignado a cada cual por su nacimiento, linaje o pertenencia. En Grecia, por ejemplo, cada individuo tiene una doble identidad, una personal expresada mediante un nombre normalmente seguido de un patronímico, la otra comunitaria, aparecida con la ciudad, en referencia a la filiación familiar, social o política, por medio de un gentilicio, un demótico, un filético o un étnico. Sin embargo, estos dos tipos de identidad no se sitúan en igualdad de condiciones. «En la antigüedad, la primera identidad, concebida para distinguir al individuo, fue durante mucho tiempo relegada detrás de la identidad comunitaria y ha dejado pocos rastros históricos: la identidad individual solo llegó a ser personal muy tardíamente»[3]. La singularidad individual, obviamente, no se niega, pero se plantea *a partir* de la pertenencia comunitaria. La identidad subjetiva se organiza entonces alrededor de un sentimiento expresado en el lenguaje del mito original. Para los griegos, ir al teatro, se convierte en una determinada forma de asistir a una *re-presentación* de lo que les especifica propiamente. La autorrealización, entonces, consiste en buscar la excelencia en conformidad con el orden de las cosas. En cuanto a la identidad de los demás, sencillamente se puede inferir a partir de la descripción de los usos y costumbres que el viajero encuentra lejos de casa. Cada pueblo sabe que hay diferentes pueblos.

Sucede aproximadamente lo mismo en la Edad Media. La cuestión de la identidad surge sólo muy imperfectamente en una sociedad de órdenes y estados debido a que estos horizontes son fijos. Determinados como hechos objetivos, determinan lo esencial de la estructura social. El reconocimiento legal del individuo, es decir, la afirmación de su condición de miembro del cuerpo social que goza de una serie de libertades o de capacidades garantizadas, se opera desde estos estados fijos. En la sociedad medieval, el valor que prevalece es también la lealtad.

La cuestión entonces no es saber quién soy, sino a quién debo ser leal, es decir, a quien le debo fidelidad. Mi identidad se deduce directamente de esta alianza. La sociedad está, pues, fragmentada, formada en segmentos que encajan entre sí unos en los otros, pero que, al mismo tiempo, se mantienen esencialmente separados unos de los otros. Esta separación limita la hostilidad entre las castas y de los estados, una hostilidad que estallará cuando el Estado-nación comienza a configurarse, tratando de homogeneizar toda esta diversidad [4].

Se comprende entonces desde el principio que el ascenso del cuestionamiento sobre la identidad se llevó a cabo, por una parte, como respuesta a la disolución de los vínculos sociales y a la erradicación de las referencias inducidos por la modernidad y, por otra parte, en relación directa con el desarrollo de la noción de persona en Occidente. Tanto en el siglo XVIII, como ahora, decir que alguien es una "persona" significa en efecto que él tiene una libertad individual, de modo que bien puede ser considerado independientemente de sus filiaciones. Existe, pues, un vínculo entre la cuestión de la identidad personal y el desarrollo del individualismo, este último entendido en dos sentidos diferentes: el valor atribuido al individuo con relación al grupo y los ratios de intensidad consigo mismo[5]. La noción de identidad es revelada, al mismo tiempo y, en gran medida, como un concepto fundamentalmente occidental.

No sin razón Tocqueville remontaba al cristianismo la idea de una identidad sustancial de los seres humanos, la idea de que todos los hombres son esencialmente iguales y se diferencian sólo por accidente, a causa de los azares del nacimiento y de la historia, el reconocimiento de la unidad del género humano como consecuencia de la marginación de las diferencias no esenciales a los ojos de Dios. Al mismo tiempo, sin embargo, es con el cristianismo primitivo, influenciado por la filosofía griega, cuando aparece también el "cuidado de uno mismo" en el sentido que Foucault fue capaz de dar a este término, es decir, una observación que hace de la persona, no sólo una entidad jurídica y cívica, sino un ser moral portador de un alma individual, capaz, por lo tanto, de plantearse fuera de sus filiaciones comunitarias, o incluso disociarse. A partir de los siglos III y IV,

el individuo se convierte de este modo en un ser de un valor irreductible a cualquier otro valor distinto de sí mismo, con una intimidad consigo mismo, potencialmente capaz de pensarse a sí mismo fuera de cualquier referente. Por último, con el cristianismo, la moral deja de confundirse con lo que es bueno para hacer referencia a lo que es correcto. La moral deja de ser sustancial, se convierte en obligación procesal.

El ideal de la desadhesión halla su primera formulación en la idea platónica, estoica y cristiana, según la cual ya no debemos buscar la virtud en la vida pública, sino enfocarse en el auto-control mediante la razón. Pero sobre todo, como bien lo muestra Charles Taylor, la primera de las fuentes morales de la modernidad es la noción de *interioridad*, que aparece también en gran medida con el cristianismo. San Agustín afirma que el camino hacia Dios va en primer lugar, ya no por el contacto con una fuente externa, por ejemplo, el mundo visible, sino por nuestra conciencia reflexiva. «En lugar de salir, vuelve a ti mismo» (*"Noli foras ire, in teipsum redi"*), escribe. El yo interior se convierte, de esta manera, en un espacio de autosuficiencia en relación con lo social. Se convierte en el lugar aparte que permite el encuentro con Dios. San Agustín le otorga al fuero interior el estatus de un espacio donde se efectúa la búsqueda del conocimiento de Dios: volverse hacia dentro de uno mismo es un paso hacia el Creador. Al mismo tiempo, la evidencia de la existencia de Dios se obtiene con la experiencia de nuestro ser interior. El libre albedrío, en paralelo, se redefine como la capacidad de consentimiento. La consecuencia resultante es la idea de que el sujeto humano se define esencialmente como un yo que puede ser planteado como tal, independientemente de cualquier relación humana. El individuo comienza a convertirse en un asunto privado[6].

Con Descartes, se inició una nueva etapa. Descartes profundizó la interiorización de las fuentes morales, empujando al hombre a retirarse del mundo para tomar su lugar en una posición de dominio. Hay en él una sublimación de la materia que le lleva a darle una especie de soledad ontológica en la que el individuo no necesita ninguna relación con otro para existir. El alma ya no es sólo una mirada al interior, sino un centro de

organización autónoma. El conocimiento se basa ahora en una representación justa de las cosas, construidas internamente en la mente mediante el juego de la razón. Al objetivar el mundo que nos rodea, y al convertirlo en un objeto sometido a la apropiación técnica, Descartes inaugura un método de conocimiento procedural que se podrá encontrar en el pensamiento liberal: «El juicio moral es la única actividad interna autorizada de la mente, validado por las normas de procedimiento y no por creencias sustanciales. [Mientras tanto,] el tema moderno de la "dignidad" de la persona humana crece a partir de la valoración de la interioridad como lugar de autosuficiencia y de la valorización del poder autónomo de la razón»[7].

La ideología individualista encontrará aquí una de sus principales fuentes. Al encerrar la identidad en la interioridad, el subjetivismo cartesiano impone en efecto una concepción del sujeto como entidad independiente y "desapegada". «El desapego y esta idea de que la naturaleza de las cosas se sitúa en el interior, escribe Charles Taylor, contribuyeron a crear un nuevo concepto de independencia individual. El sujeto desapegado es un ser independiente, en el sentido de que la persona tiene que encontrar en sí las razones de ser esenciales y ya no debe dejárselas dictar por un sistema más amplio, al que pertenece. El nuevo atomismo político que aparece en el siglo XVII, especialmente en las teorías del contrato social de Grocio, Pufendorf, Locke y otros, es una de las consecuencias de esta posición»[8].

Con Locke, el ideal del desapego se traduce en la negación de cualquier tutela de la tradición. Ya estamos en el pródromo (* malestar que precede a la enfermedad) de la ideología del progreso: el pasado no tiene nada que decirnos, porque el futuro será necesariamente mejor. Para Hobbes, la búsqueda de reconocimiento es una amenaza directa para el poder político. Paradójicamente, el liberalismo político se une en aquel entonces a lo mismo que más tarde afirmarán los teóricos del nacionalismo, atribuyendo al monopolio del poder político la producción de las formas de cultura y conocimiento compartidos. El muy liberal John Stuart Mill, por ejemplo, cree que la democracia no puede funcionar en una sociedad pluralista, con argumentos de los que no habría renegado el antiliberal Carl Schmitt. «El

poder democrático, escribió, sólo reside en el pueblo cuando el pueblo está unido». Desde semejante perspectiva, la diversidad únicamente plantea la sospecha y las cuestiones de identidad se consideran como no pertinentes.

Una etapa nueva, también decisiva, corresponde a la valorización de la "vida ordinaria" en la época de la Reforma, actitud que va junto a la valorización del trabajo y el rechazo a las mediaciones. La vida ordinaria define el ámbito de la producción y reproducción, un área a la que, según Aristóteles, la vida plenamente humana no podría reducirse. Al ideal de la vida ordinaria, Aristóteles opone el de la "vida buena", que consiste en lograr la excelencia en uno mismo, especialmente a través de la participación constante en la vida pública. La vida ordinaria es, por el contrario, un asunto privado. Valorizar la vida cotidiana significa que el destino del individuo ya no depende solamente, ni siquiera principalmente, de su participación en la vida de cualquier comunidad. Por tanto, es posible tratar la individualidad humana como la sede de un tribunal que puede decidir por sí solo sus propias directrices. Mientras tanto, la idea de que la ciencia debe servir a las necesidades de la vida cotidiana le dirige hacia la eficiencia productiva y la interminable acumulación de bienes materiales. La Reforma ubica de este modo la vida ordinaria en el centro de la vida buena hasta el punto de identificarse con ella, y todos los valores que exceden de esta vida ordinaria son simultáneamente objeto de una crítica virulenta.

Al mismo tiempo que proclama la primacía de la vida práctica, la valorización de la vida ordinaria destaca los vínculos afectivos y sentimentales. La Reforma calvinista, sobre todo, hace hincapié en las virtudes del trabajo y la familia, que se encontrarán en la base de la moral burguesa. El cuidado de uno mismo es esencial entonces en todas las áreas. La novela se aleja de la épica colectiva y las historias arquetípicas para contar los avatares de personas individuales, las experiencias personales irreductibles a las de otros. El amor adquiere un nuevo valor. Las relaciones íntimas toman cada vez más importancia, con la necesidad de espacio doméstico y privacidad. Entramos en la era de los sentimientos, lo que significa que los sentimientos

están empezando a ser considerados como una parte esencial de aquello que da valor a la vida.

El cuestionamiento de la identidad es, de hecho, un fenómeno moderno. Se desarrolla desde el siglo XVIII sobre la base del individualismo naciente, surgido de la valorización cristiana del fuero interno, del racionalismo de Descartes, de la valorización de la vida ordinaria y la esfera privada y, por último, de la teoría de Locke, que le da, al libre albedrío de los individuos, prioridad sobre las obligaciones sociales.

Pero esta marea creciente de la metafísica de la subjetividad contiene una contradicción. La valorización moderna de la naturaleza como una fuente moral fundamental va, en efecto, a dar nacimiento a un ideal de autenticidad y expresividad que atenta directamente contra la concepción homogeneizadora del individuo atomizado.

El romanticismo también hereda la idea de interioridad y de vida ordinaria, pero va a transmutarla en un deseo de armonía con la naturaleza, y fue en reacción contra un individualismo denunciado como "desecante", como éste se va a afirmar. Oponiéndose al ideal mecanicista de la Ilustración, el expresivismo eleva los sentimientos más allá de los imperativos de la mera producción material. Los sentimientos adquieren desde entonces un poder creativo. La espontaneidad y la creatividad se convierten en virtudes. La imagen (en oposición al concepto) comienza a redescubrir el significado profundo de las cosas. El nuevo sentimiento de la naturaleza la valora para y por los sentimientos que hace nacer en nuestros corazones. La naturaleza es interiorizada: "el camino secreto va hacia adentro", escribe Novalis. La razón es criticada por su frialdad, su carácter analítico, hostil a cualquier enfoque delimitador. Los románticos oponen lo orgánico a lo mecánico, la diversidad de lo real a los grandes significados unívocos. Ya en Rousseau se observa esta valorización de la vida ordinaria orientada hacia la naturaleza, combinada con las virtudes del humanismo cívico: el bien se descubre escuchando la voz de la naturaleza en nosotros. El yo está unido a su cuerpo y, a través de él, interactúa, en comunión, con una naturaleza envolvente que ya no se considera como objeto inanimado, apropiable, sino como una fuente de verdad

armoniosa y de autenticidad. La cuestión de la identidad surge entonces de una nueva manera: como la autorrealización.

La idea fundamental de la teoría expresivista, que encuentra su plenitud en el romanticismo alemán y en la filosofía de Herder, es que primero tenemos que ponernos a escuchar nuestra naturaleza interior para descubrirnos a nosotros mismos y, seguidamente, que nuestra personalidad tiene un carácter único como ningún otro. La acción moral se convierte entonces en aquella que nos conduce a actuar de acuerdo a lo que realmente somos: «Completar mi naturaleza significa unirme con la voz, el pulso o el impulso interior»[9]. El expresivismo, en otras palabras, desarrolla una nueva forma de individuación con el eje situado en la búsqueda de la autenticidad y la valorización de las diferencias. Las diferencias toman con él un significado moral: se convierten en valores y formas de auto-realización. Cada ser tiene su manera de vivir, cada grupo humano también. La misma vocación de originalidad vale en efecto para las personas y las comunidades históricas. Herder apela a ello para formular el concepto de cultura nacional y de "espíritu popular" (*Volkgeist*), que llegará a ser una de las fuentes del nacionalismo y del anticolonialismo modernos. El hombre, según él, sólo expresa su humanidad universal asumiendo primeramente su lugar en una humanidad particular. Así, yo debo entonces ser humano de una manera que es la mía, y no imitar la forma de los demás, porque sólo en mí mismo es donde yo puedo encontrar el modelo de vida que me conviene. La cultura adquiere, por tanto, una vital importancia, ya que las cuestiones relativas con el horizonte último ya no surgen sólo en el registro de lo universal: «No se nace humano, como si la humanidad fuera un atributo conferido al nacer: se llega a ser estando arraigado en una tradición cultural (o nacional). En resumen, estas son las características que hacen la humanidad»[10]. La cultura deviene así «un *meta-bien*, un bien intrínsecamente colectivo, ya que es la condición que posibilita el significado y la valoración de los activos cruciales sin los cuales nuestra identidad perdería sus puntos de anclaje y de referencia»[11].

El expresivismo, escribe Charles Taylor, «proporciona la base para una nueva y más plena individuación. Ésa es la idea, que

se desarrolla a finales del siglo XVIII, de que cada individuo es diferente y original, y que esta singularidad determina cómo debe vivir. Ciertamente, la mera noción de diferencia individual no es nueva. Nada es más evidente o banal. Lo que es nuevo, es que la diferencia es, en realidad, consecuencia de cómo estamos llamados a vivir. Las diferencias no son solamente variaciones accesorias dentro de la misma naturaleza humana fundamental [...] Por el contrario, implican la idea de que cada uno de nosotros tiene que seguir su propio camino»[12].

Junto con la exaltación de las diferencias aparece el tema del reconocimiento. La identidad que uno pretende asumir no será de hecho totalmente satisfecha hasta que sea reconocida por otros. Como ya lo observaba Hegel, el individuo aspira al reconocimiento de su identidad, algo que refleja su radical no-autosuficiencia. Nos definimos a nosotros mismos, pero también tenemos la necesidad de que esta definición sea reconocida por "otros significativos". Esta es la base de la ética de la "autenticidad".

Inmediatamente vemos la ambigüedad. La ética de la autenticidad es, en un principio, profundamente individualista[13] y, por lo tanto, totalmente coherente con la modernidad, pero al mismo tiempo toma la forma de un rechazo del individualismo: retorno a la naturaleza, espíritu comunitario, convicción de que cada pueblo tiene también su propia medida, etc. Por un lado, el expresivismo parece querer enlazarse con la concepción "cósmica" del Mundo Antiguo. Por otro, el hombre que está llamado aquí para volver a conectar con la naturaleza es un moderno indiscutible, deseoso principalmente de expresarse por sí mismo, es decir, gobernado por su subjetividad. El expresivismo es así una reacción obvia contra la Ilustración, en contra del ideal de la razón instrumental desapegada, pero es una reacción que bebe de las mismas fuentes: las del individuo. Incluso cuando apelan a una nueva Edad Media, incluso cuando recusan la modernidad y la religión del progreso, los románticos siguen siendo, con ello, modernos. Desafían el individualismo sobre bases que son las del individualismo. Enfrentan a la inquietud del ser contra sí misma, dándole un alcance completamente diferente, pero nunca dejan de parti-

cipar, al igual que sus oponentes, en la metafísica de la subjetividad.

Es por eso que Charles Taylor hace hincapié en la idea de que la modernidad ha producido a la vez el individualismo igualitario y la "revolución expresivista", representando la segunda, simplemente, la contradicción relativa del primero, a partir de una matriz que les es común. Pero también pone de manifiesto la extraordinaria importancia que reviste para la problemática de la identidad esta teoría expresivista que invita al individuo a encontrar su naturaleza "auténtica" y la realización personal de una manera original, en lugar de ajustarse a un esquema impuesto. De hecho, es a partir del expresivismo que la identidad se ha convertido en el tema de una incesante búsqueda: para realizarme, tengo que encontrarme, y para encontrarme necesito saber en qué reside mi identidad.

Notas:

1. Zygmunt Bauman, *La vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité*, Le Rouergue/Chambon, Rodez 2003, p. 34.
2. Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Seuil, Paris 1998, p. 65.
3. Christel Müller et Francis Prost (éd.), *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique*, Publications de la Sorbonne, Paris 2002, p. 9. Esta concepción se ha mantenido hasta nuestros días en la mayor parte de las sociedades tradicionales. En Nueva Caledonia, por citar tan solo este ejemplo, los nombres que llevan los individuos son también títulos del clan de propiedad territorial.
4. Zygmunt Baumann (*Modernité et holocauste*, La Fabrique, 2002, pp. 72-77) ha demostrado claramente como los judíos estuvieron entre las primeras víctimas de esa tendencia a la homogeneización, en la medida en que la modernidad ya no podía admitir un particularismo con el que, por el contrario, se satisfacía paradójicamente una sociedad medieval que no era más que una suma de particularismos. La modernidad, en otros términos, abolió un conjunto de distancias que, estando planteadas como infranqueables, eran también indirectamente protectoras. Por decirlo aún de otra manera, en la Edad Media la alteridad no impedía la integración.
5. Cf. Hubertus G. Hubbeling, «Some Remarks on the Concept of Person in Western Philosophy», en Hans G. Kippenberg, Yme B. Kuiper y Andy F. Sanders (ed.), *Concepts of Person in Religion and Thought*, Walter de Gruyter, Berlin 1990, pp. 9-24.
6. Cf. Louis Dumont, «Christian Beginnings of Modern Individualism», en Michael Carrithers, Steven Collins y Steven Lukes (ed.), *The Category of Person*.

Anthropology, Philosophy, History, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 93-122.

7. Janie Pélabay, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, Presses de l'Université Laval, Québec 2001, p. 67.

8. *Les sources du moi*, op. cit., pp. 250-251.

9. Charles Taylor, ibid., p. 470.

10. Janie Pélabay, op. cit., p. 78.

11. Ibid., p. 209.

12. Op. cit., pp. 470-471.

13. La teoría expresivista, observa Charles Taylor, es individualista en tres sentidos: «Ella valora la autonomía; le otorga un lugar importante a la exploración del yo, en particular de los sentimientos; y sus concepciones de la "vida buena" suponen, en general, la implicación personal. De ello se sigue que, en su lenguaje político, esta teoría formula, en términos de derechos subjetivos, las libertades debidas a los individuos» (op. cit., pp. 389-390).

La modernidad liberal frente a la cuestión de la identidad

A partir del siglo XVII, y especialmente del siglo XVIII, el concepto de libertad se confunde con la idea de la independencia del sujeto, ahora libre de asignarse a sí mismo sus propios fines. Se espera que cada individuo determine libremente su bien por el solo efecto de su voluntad y su razón. Este surgimiento del individuo se opera bajo un doble horizonte: la devaluación de las membresías por encima del sujeto y el ascenso de la ideología de lo Mismo.

La modernidad naciente no dejó de combatir a las comunidades orgánicas, descalificadas regularmente como estructuras que, estando sujetas al peso de la tradición y el pasado, impedirían la emancipación humana. En este contexto, el ideal de "autonomía", apresuradamente convertido en ideal de independencia, implica el rechazo de cualquier raíz, pero también de todo vínculo social heredado. «A partir de la Ilustración, escribió Zygmunt Bauman, se consideró una verdad de sentido común que la emancipación del hombre, la verdadera liberación del potencial humano, exigía la ruptura de los vínculos de las comunidades y que los individuos fueran liberados de las circunstancias de su nacimiento»[1]. La modernidad está así construida sobre la devaluación radical del pasado en nombre de una visión optimista del futuro que se supone representa una ruptura radical con lo que le había precedido (ideología del progreso). El modelo que prevalece es el de un hombre que debe liberarse de sus afiliaciones, no sólo porque éstas limitan peligrosamente su "libertad", sino también y sobre todo porque ellas están planteadas como no constitutivas de su yo.

Pero este mismo individuo, sacado así de su contexto de pertenencia, también se plantea como fundamentalmente similar a cualquier otro, lo que es una de las condiciones para su

plena integración en un mercado en proceso de formación. Suponiendo que el progreso causa la desaparición de las comunidades, entonces la emancipación humana pasa, no por el reconocimiento de las identidades singulares, sino por la asimilación de todos en un modelo dominante. El Estado-nación, por último, asume cada vez más el monopolio de la producción de vínculos sociales. Según lo escrito por Patrick Savidan, en la visión moderna del mundo, «el otro se establece principalmente como lo mismo. Esto significa que el otro es una persona como yo, un sujeto, y que debemos, como tales, disponer de los mismos derechos. Somos, en otras palabras, iguales, es decir, que el ser humano, como ser humano, aparece como mi semejante. En esta perspectiva, se opera una especie de reducción de la diferencia y una promoción de la semejanza»[2].

La dinámica liberal moderna arranca al hombre de sus vínculos naturales o comunitarios, sin tener en cuenta su inserción en una humanidad particular. Vehicula una nueva antropología, en la que el hombre debe, para ganar su libertad, desprenderse de las costumbres ancestrales y los vínculos orgánicos, siendo vista esta separación de la "naturaleza" como característica de lo que es verdaderamente humano. El ideal ya no es, como en el pensamiento clásico, conformarse en el orden natural; se encuentra, por el contrario, en la capacidad de liberarse de él[3]. La perspectiva liberal moderna se basa en una concepción atomista de la sociedad como la suma de individuos fundamentalmente libres y racionales, de los que se prevé que actúen como seres desvinculados, libres de toda determinación a priori, y susceptibles de elegir libremente las finalidades y los valores para guiar sus acciones. «Cualesquiera que sean sus divergencias, escribe Justine Lacroix, todas las teorías liberales comparten un postulado universalista, en el sentido de que tienden a pasar por alto todo elemento empírico para elevarse a las condiciones trascendentales de la posibilidad de una sociedad justa, válidas para cualquier comunidad razonable»[4].

«Una concepción liberal, confirma Alain Renaut, sitúa la humanidad del hombre, no en los fines elegidos, sino en su capacidad para elegirlos»[5]. Esto significa que el hombre tiene sus finalidades sin ser nunca poseído o determinado por ellos, que

el yo es siempre irreducible a lo que él elige ser, que el sujeto es siempre independiente de las decisiones que toma, que siempre permanece a distancia de su propia situación particular, en conclusión, que es un ser que elige sus propósitos en lugar de descubrirlos. La modernidad liberal plantea de este modo la anterioridad del yo, tanto en relación con sus finalidades como en relación con cualquier membresía (* condición de miembro de una comunidad) heredada. Esto es lo que le lleva a apoyar también la prioridad de lo justo sobre el bien: «Mientras que la moralidad de lo justo corresponde con los límites del yo y se centra en lo que nos distingue, señala Michael Sandel, la moralidad del bien corresponde a la unidad de las personas y se centra en lo que nos une. En una ética deontológica, donde lo justo es anterior al bien, esto quiere decir que lo que nos separa es –en un sentido importante– anterior a lo que nos une, y que esta anterioridad es a la vez epistemológica y moral»[6].

En este nuevo panorama ideológico, la identidad corresponde a la individualidad liberal y burguesa. Mientras tanto, la modernidad separa identidad singular e identidad colectiva, para colocar a ésta última en un espacio de indistinción. «Es el reconocimiento de una indistinción de derechos, constata Bernard Lamizet, lo que hizo posible en la historia el reconocimiento de esta diferencia fundamental entre la identidad singular, basada además en el linaje y el origen, e identidad colectiva indistinta, basada por otra parte en la pertenencia y en las formas de representación de la sociabilidad [...] En este sentido, la universalidad del derecho es un cuestionamiento radical del problema de la identidad»[7]. La filiación es replegada entonces a la esfera privada: «Desde el momento en que el modelo institucional se basa en el reconocimiento de la indistinción, la filiación deja de tener un sentido en la estructuración de las identidades políticas que estructuran el espacio público»[8].

Atacando desde el principio a las tradiciones y creencias, que ella seculariza en el mejor de los casos, la modernidad arranca a la cuestión de la identidad de cualquier "naturalidad", para situarla ahora en el campo social e institucional de las prácticas políticas y económicas que estructurab ahora de una manera diferente el espacio público. Ella separa fundamentalmente

el orden biológico de la existencia y el orden institucional. El espacio público moderno se constituye como un espacio de indistinción, es decir, como un espacio donde las distinciones naturales de pertenencia y filiación son tenidas como insignificantes. En el espacio público, nosotros no existimos como personas, sino como ciudadanos con capacidades políticas intercambiables. Este espacio público se rige por la ley. Cumplir con la ley, es asumir la parte social indistinta de nuestra identidad. (No obstante, hay que señalar que esta indistinción es aún relativa, ya que se limita a las fronteras dentro de las cuales se ejerce la ciudadanía. Al distinguir una forma de gobierno de otra, la vida política también distingue entre los espacios de pertenencia y de sociabilidad).

Desde que el espacio público es un espacio gobernado por la indistinción, la identidad solo puede ser de carácter simbólico. «Si nos situamos en el campo de la historia, de la política y de los hechos sociales, constata todavía Bernard Lamizet, la identidad no podría ser más que simbólica, ya que las individualidades se confunden en la falta de distinción [...] Mientras que en el espacio privado solo ponemos en representación las formas y las prácticas que constituyen nuestra filiación, hacemos aparecer en el espacio público las formas y representaciones de nuestras relaciones de pertenencia y de nuestra sociabilidad que, de ese modo, adquieren una consistencia simbólica y un significado [...] Desde que forma parte de una dimensión simbólica, la identidad, en el espacio público, se funda como mediación: no funda la singularidad del sujeto, sino su consistencia dialéctica de sujeto de pertenencia y de sociabilidad»[9].

Para Hegel, la esencia humana reside en la autoconciencia. El resultado, como Karl Marx observó en 1844, es que toda alienación de la conciencia humana no es más que alienación de la autoconciencia. Esta es otra manera de decir que la alienación atañe primeramente a la identidad: quien no tiene identidad no podría ser consciente de sí mismo. Sin embargo, las grandes ideologías modernas rara vez dieron importancia a este problema de la identidad.

Marx, por ejemplo, ignora en gran medida la dimensión estrictamente normativa de las luchas sociales, ya que perma-

nece ligado a una antropología de tipo utilitarista que le hace concebir a las clases sociales principalmente como portadoras de un interés colectivo. En él, como lo constata Axel Honneth, «los sujetos de una sociedad no están fundamentalmente concebidos como actores morales, como titulares de una serie de reivindicaciones normativas a las que corresponden ámbitos en los que se les infligen perjuicios, sino como actores con un propósito racional a los que se debería asignar ciertos intereses»[10].

El mismo Freud siempre se mostró hostil a cualquier aprehensión integral del psiquismo individual. Su teoría se construye alrededor del concepto de síntoma, noción construida en el inconsciente, y por ello ajena al *yo*. El *yo* freudiano no tiene identidad personal específica. Freud no se interesa por la identidad, sino por las identificaciones, que él interpreta bajo el ángulo de la transferencia o de la proyección. La identificación, para él, es ante todo un intento de lograr los deseos que no podemos admitir, sobre todo en la época de la infancia y la adolescencia[11].

La modernidad no se caracteriza, pues, solamente por la relegación de las relaciones orgánicas y de los valores jerárquicos, con la consiguiente sustitución del honor por la dignidad. No se limita tampoco a desacreditar la pertenencia a comunidades tradicionales, que interpreta como vestigios arcaicos o tensiones irracionales, ni a relegar las diferencias en la esfera privada, donde ellas no pueden crecer ya que el lugar del reconocimiento es la esfera pública. También se construye en la exclusión del tercero y en la reducción de la diversidad. Supresión de las castas y los Estados con la Revolución, homogeneización de las reglas del lenguaje y del derecho, erradicación progresiva de modos de vida específicos relacionados con el hábitat, con la profesión, con el medio social o la creencia, indistinción creciente de los roles sociales femeninos-masculinos: toda la historia de la modernidad puede ser leída como la historia de un despliegue continuo de la ideología de lo Mismo. En todas las áreas, incluso (recientemente) dentro mismo del espacio de la filiación, hay un aumento de la indistinción, un proceso que culminará con la globalización. La modernidad ha eliminado

todos los estilos de vida diferenciados. Los antiguos vínculos orgánicos se han disuelto. Se ha atenuado la diferencia de género. Los roles dentro de la familia han sido ellos mismos alterados. Todo lo que queda son desigualdades cuantitativas –el poder adquisitivo– acerca de la posibilidad de acceder al modo dominante de vida. El resultado es el que ha descrito Marcel Gauchet: «La pertenencia colectiva [...] tiende a ser impensable para los individuos, en su voluntad de ser individuos, mientras que dependen de ello más que nunca»[12]. ¿Quién soy? ¿Quiénes somos? Estos son los temas fundamentales acerca de los cuales la modernidad, constantemente, ha oscurecido u obstaculizado la respuesta.

Pero, por supuesto, este aumento de la indistinción también ha entrañado reacciones. La diferenciación de los sujetos y de los objetos estructura inevitablemente la percepción del espacio, la sociedad *indistinta* suscita un malestar, porque se percibe como caótica y sin sentido. Éste es el por qué, de cómo la globalización, al mismo tiempo que homogeneiza las culturas, también causa fragmentaciones sin precedentes, el ascenso de la ideología de lo Mismo ha hecho aparecer un cuestionamiento de la identidad que seguidamente ha estimulado constantemente. Durante los últimos dos siglos, éste ha tomado diferentes formas. Ya hemos hablado de la revolución "expresivista," que dio nacimiento a una búsqueda de "autenticidad". También se debe evocar igualmente la forma en cómo las afiliaciones sociales y nacionales modernas fueron capaces de responder a este cuestionamiento.

La valorización del trabajo, apoyada inicialmente por la burguesía como reacción contra una nobleza estigmatizada como adherida a los valores de la gratuidad, y por lo tanto como "improductiva", proporciona un primer sustituto de la identidad. El logro individual dentro de una división industrialmente organizada del trabajo será, sin duda, el objeto de un deseo de reconocimiento, basado en particular en la posesión de un empleo y en el orgullo del "trabajo bien hecho"[13]. Pero la nueva división social también va a transformar la clase social en sustituto de identidad colectiva. En el siglo XIX, la lucha de clases juega un papel identitario que ha sido demasiado subestimado.

La pertenencia de clase sirve como un estatus (siendo el status la identidad del sujeto tal como resulta de una institución), y las clases se dotan de una cultura específica. La lucha de clases permite cristalizar nuevas identidades, en la medida en que la clase no se define sólamente por una actividad socio-económica, sino también por una referencia antropológica a las bases naturales de la sociedad. «La existencia de las clases, dice Bernard Lamizet, constata el carácter conflictivo y dialéctico de las diferencias entre las membresías dentro del espacio público»[14].

Injertada o no en la lucha de clases, la vida política también permite adquirir a los individuos, como ciudadanos esta vez, una identidad de recambio. Las identidades políticas, al menos inicialmente, también darán lugar a culturas específicas, mantenidas dentro de ciertas familias sociológicas. La institución del sufragio universal responderá ella misma a una demanda identitaria: «Poder votar no es otra cosa que poder dar un contenido a la identidad política de la que se es portador»[15]. En cuanto a las luchas y conflictos políticos, ellos tienen una dimensión claramente identitaria, «ya que ponen la identidad de los actores sociales a prueba en el espacio público»[16].

Las identidades de clase, así como las identidades políticas e ideológicas, sin embargo sólo son identidades sectoriales, que compiten entre sí. A su lado, y por encima de ellas, van a constituirse identidades colectivas más inclusivas: las identidades nacionales. Constatando que el desarrollo del capitalismo ha dado lugar a una masificación que ha provocado una "crisis de la identidad colectiva", Jean-Pierre Chevènement no hace mucho creía que «el ser social necesita encarnarse tal como la persona necesita de un cuerpo»[17]. En el siglo XIX, esta necesidad de "encarnación" hará nacer el movimiento de las nacionalidades y de todas las formas modernas de nacionalismo, basadas en la idea de que «la unidad política y la unidad nacional deben ser congruentes» (Ernest Gellner).

El nacionalismo aparece por ello como uno de los frutos típicos de la modernidad. Pero el nacionalismo no es solamente un fenómeno político. Se nutre de un imaginario donde se mezclan historia, cultura, religión, leyendas populares, etc. Todos estos factores son revisados, idealizados y transfigurados para lograr

una narración coherente y legitimadora[18]. Según lo escrito por Chantal Delsol, «cada pueblo se identifica en la historia con valores o modelos característicos. Si estos valores o estos modelos se desmoronan, la misma identidad se ve amenazada»[19]. Los valores y los modelos jugarán pues un papel de proveedores de identidad, junto a los "grandes relatos" que hemos visto desarrollarse en los días de las "sociedades disciplinarias" (Michel Foucault): Relato del Estado-nación, relato de la emancipación del pueblo trabajador, relato de la religión del progreso, etc.

La distinción clásica entre "naciones cívicas" y "naciones étnicas" –o, retomando los términos de Friedrich Meinecke, entre naciones "políticas" y naciones "culturales"– aparece relativamente ficticia en este sentido, no sólo porque la mayoría de las sociedades nacionales combinan los dos principios en proporciones variables, sino también porque el Estado se ocupa principalmente de la sociedad y porque todas las sociedades humanas son sociedades de cultura[20]. Cualesquiera que hayan podido ser aún además sus caracteres políticos propios, ninguna nacionalidad jamás ha escatimado en utilizar mitos nacionales. Bajo la monarquía, los franceses sucesivamente han querido (o creído) ser los herederos de los troyanos, de los francos y de los galos. Después de la Revolución, cuando se definió la nación en términos puramente políticos, ignorando cualquier aspecto pre-político, anterior al contrato cívico, las creencias fundacionales de la identidad nacional conservaron todo su poder. En la era de la secularización, han constituido una compensación al debilitamiento de las creencias puramente religiosas, a veces dando a luz verdaderas religiones seculares[21]. El "nacionismo" contemporáneo vanamente confía basarse en el ideal político del Estado y la ciudadanía, sería un error creer que los valores políticos abstractos son suficientes para formar una identidad común y, lo más importante, que son suficientes para exigir a sus miembros los sacrificios que puedan tener que hacer en ocasiones. Tales exigencias sólo se pueden hacer si los vínculos de la ciudadanía se perciben como un verdadero "patrimonio inmediatamente común", basado en una identificación con una misma comunidad histórica, fundada ella misma en ciertos valores[22]. Los mitos, leyendas, epopeyas,

narraciones fundadoras, siempre juegan el mismo papel: todas son como mediaciones simbólicas que basan la sociabilidad en la transmisión de un "conocimiento" común o de una creencia compartida.

Este "conocimiento común", por supuesto, incluye gran parte de fantasía. Muy a menudo, trasplanta a realidades históricas indiscutibles interpretaciones gratificantes, proyecciones idealizantes perfectamente arbitrarias[23]. La fantasía más fuerte es la fantasía del origen, que es también una fantasía de pureza: en un principio, todo era claro y simple, aún no agobiados por la pesada complejidad de la historia realmente acontecida. Fantasía de la edad de oro. La misma hermenéutica transforma de manera similar eventos o héroes considerados fundadores. Arminius y Vercingétorix, Carlos Martel, Clovis o Juana de Arco, por nombrar algunos, no tuvieron nunca en la realidad, obviamente, el papel central o la importancia crucial que la imaginación moderna les ha asignado. Las batallas de Poitiers, Bouvines o Valmy tampoco fueron grandes batallas que habrían cambiado el curso de la historia, algo que no ha impedido que se las haya considerado como "fundadoras".

En estas condiciones, las críticas de la identidad nacional tienen la buena intención de querer "restablecer la verdad histórica". Su error es no ver que, si la identidad nacional muy a menudo nace de la imaginación, este imaginario es indispensable para la vida del grupo. También es un error creer que se apagará el sentimiento identitario mostrando la parte de fantasía que comporta. La "fantasía" en cuestión se tendría que comparar con el mito. El mito es activo, no tanto porque sólo sea un mito, sino más bien porque lo es. La creencia bien puede ser falsa en cuanto a su propósito, pero no se convierte en menos "real" por lo que evoca en el individuo o grupo, o por lo que ella le ofrece. Este es el error de un Marcel Detienne cuando se burla de la afirmación de lo indígena en un libro que, al modo de Fernand Braudel, se dedica a presentar a los antiguos griegos como proto-discípulos de Barrès[24]. No tiene problemas para demostrar cómo los griegos, a través de mitos complejos e historias escabrosas, se inventan una ascendencia imaginaria. Pero se equivoca cuando piensa que ha demostrado algo. Si bien es

cierto que nadie puede ser considerado como indígena, siempre y cuando retrocedamos lo suficiente en el tiempo, el hecho es que la convicción de ser o no ser aborigen puede estructurar la conciencia y normalizar los comportamientos. Como señala Leszek Kolakowski, «si los griegos, los italianos, los hindúes, los coptos o los chinos de la actualidad sinceramente sienten que pertenecen al mismo grupo étnico que sus antepasados más lejanos, no les podemos convencer de lo contrario»[25].

Durkheim fue uno de los primeros en hablar de "conciencia colectiva". Fourier, se refería a la "puesta en común de las pasiones". Con fecha más reciente, el papel de la imaginación en la auto-representación dentro de los grupos fue investigado tanto por Gilbert Durand (mitopoética u antropología estructural) como por algunos psicoanalistas de la escuela inglesa, discípulos de Mélanie Klein[26]. El imaginario colectivo es una realidad: el grupo se estructura mediante representaciones e imágenes comunes. Todos los pueblos, todas las naciones, por tanto, disponen de una serie de creencias acerca de sus orígenes o su historia. Que estas creencias se refieran a una realidad objetiva, a una realidad idealizada o a un "mito", no tiene importancia. Basta que ellas evoquen o representen un *exordium temporis*, un momento fundacional. La Iglesia Católica siempre se ha legitimado a sí misma como un cuerpo místico, y es esta legitimidad la que le ha permitido atravesar los siglos, independientemente de la calidad moral de sus representantes y de la evolución de sus dogmas.

En los siglos XIX y XX, la dialéctica de la pertenencia nacional y de la pertenencia de clase ha sido particularmente compleja. Durante la guerra de 1914-18, la primera, como sabemos, se impuso a expensas de la segunda. Los derechistas han visto generalmente esto como prueba de que la nación poseía una realidad más profunda, más sustancial que la clase, una conclusión que solo se impone a medias, como veremos a continuación. No se puede ignorar también que la identidad nacional ha sido, con el derecho a voto, el Estado del bienestar y el sistema fordista, uno de los procesos con los que la Forma-Capital, a saber, los dueños de la economía-mundo capitalista, ha tratado de domesticar a las "clases peligrosas". Exaltar la solidaridad na-

cional fue una manera de frenar la lucha de clases (o "trascenderla", tal como quisieron hacer los fascismos, imaginándose falsamente que era posible poner a la burguesía al servicio de la nación). Es cierto que en esa época, el capitalismo todavía tenía una dimensión nacional, y que el liberalismo, en principio hostil al Estado, no fue el último en contribuir a la edificación de un espíritu nacional. En el origen, recordémoslo, la nación no era una categoría tomada de los conservadores; también era rechazada por el socialismo internacionalista. «Sólo los liberales veían en la nación una expresión apropiada de la suma de las voluntades individuales», escribió Immanuel Wallerstein[27]. Es sólo en un segundo tiempo que los conservadores primero, y luego los socialistas se unirán a esta nueva forma política.

Notas:

1 *La vie en miettes*, op. cit., p. 372.

2 Patrick Savidan, «La reconnaissance des identités culturelles comme enjeu démocratique», en Ronan Le Coadic (éd.), *Identités et démocratie. Diversité culturelle et mondialisation: repenser la démocratie*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2003, p. 234. Axel Honneth observa, también él, que «la entremezcla del reconocimiento legal y del orden jerárquico de valor –lo que corresponde más o menos a la base moral de todas las sociedades tradicionales– se ha desmoronado con el advenimiento del capitalismo burgués y la transformación normativa de las relaciones legales bajo la presión de los mercados en extensión y del impacto simultáneo de formas post-tradicionales de pensamiento» («La reconnaissance: une piste pour la théorie sociale contemporaine», ibid., pp. 216-217).

3 Cf. Robert Legros, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Grasset, Paris 1990.

4 Justine Lacroix, *Communautarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique?*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2003, p. 79.

5 Alain Renaut, *Libéralisme politique et pluralisme culturel*, Pleins Feux, Nantes 1999, p. 36.

6 Michael Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, Seuil, Paris 1999, p. 200.

7 Bernard Lamizet, *Politique et identité*, Presses universitaires de Lyon, Lyon 2002, p. 302-304.

8 Ibid., p. 109.

9 Ibid., pp. 11-12.

10 Axel Honneth, «La reconnaissance: une piste pour la théorie sociale contemporaine», art. cit.

11 Hay que señalar que el *Vocabulaire de la psychanalyse* de Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis (PUF, Paris 1967), no incluye significativamente ninguna entrada para la palabra «identidad».

12 Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard-Tel, Paris 2002, p. XXI.

13 «El principio individualista del logro es de hecho el único recurso normativo que tiene la sociedad burguesa y capitalista para justificar moralmente la distribución extremadamente desigual de las perspectivas de la vida y de los bienes. Debido a que el hecho de pertenecer a un determinado Estado ya no regula el grado de estima social del que se disfruta y el alcance de los privilegios legales y económicos de los que nos beneficiamos, la valoración ético-religiosa concomitante del trabajo y del establecimiento de un mercado capitalista sugieren la dependencia de tal estima respecto al logro individual» (Axel Honneth, art. cit., p. 220).

14 Op. cit., p. 13.

15 Ibid., p. 205.

16 Ibid., p. 192.

17 Jean-Pierre Chevènement, *Le vieux, la crise, le neuf*, Flammarion, Paris 1974, p. 210. El futuro ministro de Defensa añadía en esa época que «el Estado-nación en Francia se ha constituido a lo largo de los siglos mediante un proceso de genocidios culturales de los que solo hoy nos damos cuenta de su magnitud», y que « las reivindicaciones nacionalitarias, lejos de ser vistas "pasadistas", son eminentemente populares» (ibid.), posición bastante diferente de las que tuvo que seguir luego...

18 Cf. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca 1983 (trad. fr.: Nations et nationalisme, Payot, Paris 1989).

19 Chantal Delsol, *La République. Une question française*, PUF, Paris 2002, p. 98.

20 Cf. Alain Dieckhoff, *La nation dans tous ses Etats. Les identités nationales en mouvement*, Flammarion, Paris 2000, pp. 41-43.

21 Sobre este tema, cf. Anthony D. Smith, *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford University Press, Oxford 2003.

22 Cf. Wayne Norman, «Les paradoxes du nationalisme civique», en Guy Laforest y Philippe de Lara (éd.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Cerf, Paris 1998, pp. 155-170. Cf. aussi Claude Nicolet, *La fabrique d'une nation. La France entre Rome et les Germains*, Perrin, Paris 2003.

23 Cf. principalmente Benedict Anderson, *Imagined Comunities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 1983; Wolfgang Bialas (Hrsg.), *Die nationale Identität der Deutschen. Philosophische Imaginationen und historischen Mentalitäten*, Peter Lang, Bern-Frankfurt/M. 2002.

24 Marcel Detienne, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, Seuil, Paris 2003.

25 Leszek Kolakowski, «On Collective Identity», in *Partisan Review*, invierno 2002-03, p. 10.

26 Cf. Didier Anzieu, *Le groupe et l'inconscient. L'imaginaire groupal*, Dunod, Paris 1984. Sobre el rol del mito en política, nos remitiremos evidentemente a

Georges Sorel y Carl Schmitt. Hay además una cierta relación entre el «fantasma» histórico y el estereotipo. Este último es una generalización abusiva pero, así como los prejuicios (favorables o desfavorables) a los que da nacimiento, juega también un papel útil al constituir un tipo ideal al cual puede ser bueno referirse al menos provisionalmente. «Estereotipar equivale a categorizar, y la categorización es indispensable para el pensamiento. El estereotipo es tan indispensable para la interacción social como el cliché lo es en la literatura» (Jacques-Philippe Leyens, Paola Maria Paladino et Stéphanie Demoulin, «Nous et les autres», en *Sciences humaines*, mayo 1999, p. 28).

27 Immanuel Wallerstein, *L'après-libéralisme. Essai sur un système-monde à réinventer*, L'Aube, La Tour d'Aigues 1999, p. 57.

La crítica comunitarista o la cultura como auto-constituyente

La idea de que los hechos sociales no derivan inmediatamente de un principio, sino que se pueden explicar a partir de los meros individuos, es característica del atomismo liberal. El liberalismo es un pensamiento del desapego, del desarraigo, que hace de la transformación del sujeto en mónada (* cada una de las sustancias indivisibles, pero de naturaleza distinta, que componen el universo), la condición para su libertad. Favoreciendo una visión instrumental y solipsista de la razón, rechaza cualquier forma de conocimiento que integre los contextos de inteligibilidad que son el cuerpo (Merleau-Ponty), el lenguaje (Wittgenstein) y la comunidad (Herder y Humboldt). Su corolario político tiene como base el contrato racional y la primacía de los derechos. Asigna la igualdad de derechos a individuos planteados como representantes de una humanidad indiferenciada. Coloca la dignidad del individuo, no en lo que es sustancialmente, sino en su simple cualidad de titular de derechos. La restricción del bien común a la defensa y la asignación de derechos transforma, entonces, la vida pública como una batalla jurídica y de puja de reivindicaciones. Es a esta concepción a la que se refiere la escuela comunitaria de pensamiento, que propone una concepción diferente de la sociedad, de la persona y de la identidad.

Para los comunitarios, el pensamiento liberal peca antropológicamente por el hecho de basar su doctrina en el ideal de un "yo desprendido" o "no comprometido". Siendo el hombre un animal social, el individuo sólo puede existir en sociedad. El yo individual no existe. Nadie se define sólo como un individuo, ni incluso como un hombre entre otros, sino siempre como un ser-en-relación, como el miembro de una comunidad concreta, política, cultural, lingüística, religiosa o de otra manera. La

condición humana es tal que el individuo siempre está incrustado en un horizonte de valores, en un ámbito cultural y social-histórico, y es a partir de este horizonte y de este campo cómo se interpreta a sí mismo. El hombre es un ser situado. Desde el nacimiento, ya somos algo –algo en relación a lo que nos situamos obligatoriamente, incluso aunque sea para distanciarnos. Algo que nos hace capaces de tener conciencia reflexiva y nos ayuda a referenciarnos en un espacio de cuestionamiento sobre el valor de las cosas. «Nuestra situación en el tiempo no está encerrada en el presente, escribe Charles Taylor, está relacionada con un pasado que ha definido nuestra identidad, y con un futuro que la cuestiona»[1].

Michael Sandel habla de "comunidades constituyentes", Michael Walzer de "significados compartidos", Charles Taylor de "horizontes de significados", Robert Bellah de "comunidades de memoria". Todos estos términos se refieren a una misma realidad normativa. Todo hombre hereda una "comunidad constitutiva", antecedente, a partir de la cual se constituyen sus valores y normas. Toda acción humana es moldeada por los trasfondos llenos de sentido tales como una historia y una cultura concretas. Los bienes constituyentes representan otro tanto de normas que permiten formular deseos o elecciones. Son como las fuentes morales. "Mi identidad, escribe Taylor, se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual puedo tratar de determinar, en un caso u otro, lo que es bueno o tiene valor, o bien lo que se debería hacer, o incluso lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual soy capaz de tomar una posición".

Desde esta perspectiva, la cultura no se define en absoluto como un mero instrumento al servicio del bienestar de los individuos, o incluso peor como un espectáculo para consumir. La relación con la cultura es de un orden aparte del asociativo. La cultura es aquello que ya aquí constituye el telón de fondo sobre el cual va a ajustarse mi identidad. Es pues una norma intrínsecamente buena, no una adquisición relativamente ventajosa. La comunidad es, en sí misma, el lugar privilegiado para el reconocimiento recíproco y, por lo tanto, de la autoestima.

Cada comunidad es en primer lugar comunidad de sentido, comunidad de significado; como tal, permite una comunicación donde la identidad de cada uno puede ser reconocida. Las comunidades constituyentes proporcionan una manera de pensar, una manera de ser en el mundo. "Decir que los miembros de la sociedad están vinculados por un sentido de comunidad, escribe Justine Lacroix, no sólo significa que persigan fines o experimenten sentimientos comunitarios, sino que ellos conciben su identidad tal como se define en parte por la comunidad a la que pertenecen" [2]. A cambio, la conciencia que los hombres tienen de su identidad determina el tipo de sociedad en la que viven.

A la razón "desapegada", el pensamiento comunitarista opone, por tanto, una reflexión "encarnada". Mostrando el carácter insostenible de una doctrina que eleva al individuo como independiente a priori de todos los valores colectivos o trascendentales que le preceden, éste defiende «la tesis de que es absolutamente imposible prescindir de marcos de referencia; en otras palabras, que los horizontes dentro de los cuales llevamos a cabo nuestras vidas, y que les dan una coherencia, deben incluir también fuertes discriminaciones cualitativas»[3]. Plantea que el hombre es un ser encarnado, un sujeto-en-el-mundo, y que no puede ser abstraído de su contexto sin mutilarlo. Llevado a su mera condición individual, el hombre, en efecto, no es de ningún modo más libre, sino solamente más solitario, y por lo tanto más vulnerable. Imaginar un individuo carente de cualquier vínculo constituyente, escribe Michael Sandel, no es concebir un ser libre, sino imaginar un ser completamente desprovisto de profundidad y personalidad. Por el contrario, la inmersión en un contexto de pertenencia es la condición primera de una realización personal digna de ese nombre. «La sociedad liberal, añade Charles Taylor, es inhóspita para la diferencia, ya que no puede aceptar aquello a lo que los miembros de distintas sociedades realmente aspiran, y que es su supervivencia»[4].

Se deduce de esta constatación que cualquier individuo solo puede ejercer su opción en un contexto de elección, y que hablar de libertad de elección definiéndola como decisión pura, independiente de cualquier contexto cultural antecedente en

relación al yo, es un sinsentido. Este es el porqué los autores comunitaristas rechazan la idea de un ser racional totalmente dueño de sus decisiones, cuyo ego estaría situado totalmente por encima de sus finalidades. «Esta visión ideal de un mundo donde los individuos autónomos elegirían libremente forjar o romper sus vínculos sin someterse a la más mínima obligación, escribe Michael Walzer, es el ejemplo mismo de una falsa utopía. Esta siempre le ha parecido absurda a los sociólogos [...] Ninguna sociedad humana puede sobrevivir sin el establecimiento de vínculos de otra naturaleza»[5]. Para la filosofía liberal, el individuo, en la medida en que su libertad se supone que se encuentra en su capacidad de revocar sus membresías (relaciones de pertenencia), preexiste siempre a sus finalidades. El punto de vista comunitario es, por el contrario, que definimos siempre nuestros propósitos en función de lo que nos ha constituido a nosotros mismos, lo que viene a significar que la comunidad a la que pertenecemos, independientemente de su naturaleza, es la noción de nuestro ser. Ya sea unirse o romper, nuestras elecciones siempre operan en el fondo de un escenario ya establecido. El hombre descubre sus finalidades mucho más que escogerlas, lo que le obliga a conocerse a sí mismo. La construcción de la identidad es el resultado de un descubrimiento, realizado por un ser-en-construcción, de valores y finalidades que circunscriben su existencia y dependen de un espacio cultural y un espacio social-histórico específicos. Nuestra identidad está, al menos parcialmente, constituida por fines que nosotros descubrimos en virtud en nuestra pertenencia a un contexto social común.

A la concepción liberal de la libertad como desapego o secesión, el pensamiento comunitarista opone pues otra, según la cual «el buen uso de mi libertad es lo que expresa más auténticamente mi identidad normativa, es decir, que yo soy realmente libre cuando realizo acciones conformes a los bienes intrínsecos que me pongo como objetivo [...] Cuanto más conozco los objetivos que definen mi identidad, yo soy más libre»[6].

La identidad, por último, está directamente relacionada con ciertos valores morales, lo que significa que el *yo* no existe sin alguna relación con el *bien*. Mientras que las doctrinas libe-

rales se interesan principalmente sobre lo que es justo hacer (moral deontológica), el pensamiento comunitarista se centra en lo que está bien ser (moral arética). (Aquí nos encontramos con la clásica oposición entre "*Sittlichkeit*" y "*Moralität*" desarrollada por Hegel en su crítica de la moral de Kant). La primacía del bien sobre lo justo equivale a la primacía de una moral sustancial basada en la idea de valores intrínsecos en relación a una concepción procesal y formal haciendo hincapié en la obligación. De ello se deduce que es sólo a partir de un contexto cultural y social-histórico, y no del sujeto aislado y del razonamiento abstracto, que las cuestiones morales pueden aparecer como tales.

Un *bien común* no puede definirse solamente como un bien compartible o compartido, sino como un bien tal, que aquello que hace de éste un bien pueda ser también compartido. Es un bien *inmediatamente compartido* o, si se prefiere, un bien cuyo reparto en sí constituye él mismo un bien. Un bien común es cualquier cosa menos un bien convergente, definido por los autores liberales como un bien que, aunque asegurado colectivamente, nunca es otra cosa más que un propósito individual, es decir, que solo se constituye como bien para cada ciudadano individual (definición por lo demás insostenible, ya que existen bienes públicos que no se pueden descomponer en elementos individuales). En la visión liberal, la comunidad política no es más que la suma de los bienes que permiten su disfrute a los individuos. Aquí, la comunidad implica, por el contrario, tanto lo común y el reparto de lo común. Se la puede definir como el lugar de la participación del ser común. Los valores no son convergentes, sino comunes y compartidos. Las comunidades basadas en valores compartidos son más sólidas que las que se basan en intereses, porque los valores unen y se comparten sin dificultad, mientras que los intereses dividen y no se comparten fácilmente. La acción conjunta, del mismo modo, no se puede reducir a la intersubjetividad. Ésta es lo que establece al grupo como agente colectivo y le permite actuar como tal en la vida pública. Las instituciones sociales, finalmente, juegan ellas mismas un papel constitutivo, y no un papel solamente instrumental. "El sentido común es el

producto de actos y significados comunes encarnados por las instituciones públicas" [7]. Aquí es donde la esfera pública es mucho más que una simple agrupación contingente de individuos.

Las afiliaciones culturales constituyen el marco a partir del cual los agentes determinan sus opciones. El liberalismo, que pretende garantizar la autonomía de los individuos, se contradice a sí mismo cuando se niega a considerar estas afiliaciones, ya que esta negación viene ya a limitar su autonomía. La modernidad se ha empleado en permitir a los individuos liberarse de los roles sociales fijos y las identidades tradicionales, alentando en ellos un ideal de autonomía individual. La libertad y la cultura fueron así planteadas como contradictorias: se era más libre cuando se rompía más claramente con las determinaciones relacionadas con el nacimiento. Esta posición de principio, según la cual el apego a la cultura de origen sería a la vez irracional y alienante, se ha estado retomando, constantemente, desde entonces. Sin embargo, ello es muy cuestionable, como lo ha demostrado en particular Will Kymlicka, quien señala que el deseo moderno de libertad, lejos de debilitar las identidades culturales colectivas, no ha hecho más que estimularlas. «Las personas que valoran su autonomía también valoran a su cultura nacional, porque son estas culturas nacionales las que forman el contexto en el que ellos desarrollan y ejercen mejor su autonomía»[8].

Del mismo modo que la identidad cultural no restringe, por principio, la libertad individual, la relación de pertenencia a una comunidad no podría reducirse a un confinamiento. Bien que se puede criticar radicalmente a la comunidad de pertenencia, pero esta crítica inevitablemente se producirá a partir de esta misma pertenencia. (Puedo odiar a Francia siendo francés, pero es sólo como francés que yo puedo odiarla). En este sentido, el rechazo de una filiación es aún otra manera de expresarla. Como decía en tono de broma Theodor W. Adorno, uno debe tener una tradición en sí mismo para poder odiarla[8]. Incluso si me considero un ciudadano del mundo, solo puedo expresar esta opción siendo primero ciudadano de alguna parte del mundo. Incluso si yo no me siento de

ninguna parte, yo no puedo expresarlo más que a partir de alguna parte.

Notas:

1 «Foucault, la liberté, la vérité», en David Couzens Hoy (ed.), *Michel Foucault. Lectures critiques. Foucault en Amérique*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles 1989, p. 118.

2 Op. cit., p. 92. Cf. también Sylvain Santi y Jean Derive (ed.), *La communauté. Fondements psychologiques et idéologiques d'une représentation identitaire*, Publications de la MSH-Alpes, Grenoble 2003.

3 Charles Taylor, *Les sources du moi*, op. cit., p. 45.

4 Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Aubier, Paris 1994, p. 83.

5 Michael Walzer, *Raison et passion. Pour une critique du libéralisme*, Circé, Belval 2003, p. 11.

6 Janie Pélabay, op. cit., pp. 256-257.

7 Ibid., p. 218.

8 Will Kymlicka, «Modernity and National Identity», en Shlomo Ben-Ami, Yoad Peled y Alberto Spektorowski (ed.), *Ethnic Challenges to the Modern Nation State*, Palgrave, Basingstoke 2000, pp. 12. Kymlicka forma parte de esos autores liberales que pleitean por un reconocimiento de las identidades culturales a partir de la herencia del liberalismo político... bajo la reserva sin embargo de que esas identidades no pongan en duda los fundamentos de la ideología liberal. Cf. su ensayo sobre *La citoyenneté multiculturelle, Découverte*, Paris 2001.

9 Theodor W. Adorno, Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée, Payot, Paris 2003, pp. 67-68.

Reconocimiento de los otros o negación de las diferencias

Hegel, como se ha dicho, fue el primero, en 1807, en destacar la importancia del concepto de reconocimiento: la autoconciencia plena apela y pasa por el reconocimiento de los demás. El concepto de reconocimiento es, en efecto, esencial en términos de identidad, ya sea a nivel personal o a nivel colectivo. «Ya se trate de la constitución de su propia identidad desde la experiencia del autorreconocimiento en sí mismo o del reconocimiento del otro en la experiencia de la comunicación, precisa Bernard Lamizet, es el proceso de reconocimiento lo que fundamenta la dimensión simbólica de la identidad»[1]. Esta exigencia es para todas las épocas, pero se hizo aún más aguda con el advenimiento de la modernidad, porque la identidad, que ya no se basa en una posición jerárquica depende aún más del reconocimiento de los demás. La identidad no debe confundirse con el reconocimiento, ya que hay identidades no reconocidas, pero una y otro están estrechamente relacionados. Como escribió con toda justicia Patrick Savidan, siguiendo aquí el pensamiento de Hegel, no hay que creer «que primero hay una identidad y que entonces, seguidamente, surge la cuestión del reconocimiento o no de esta identidad, sino que el reconocimiento interviene en la definición misma de esta identidad, en el sentido de que "realiza" esta identidad»[2]. El reconocimiento completa de este modo la identidad. Es su correlato natural: no hay plena identidad más que cuando ésta es reconocida. Es por eso que Charles Taylor la define como la "condición de la identidad lograda".

Reconocer al otro no sólo implica reconocerlo como otro, sino también admitir que si somos similares el uno con el otro, es primero en aquello en que somos diferentes el uno del otro. No se trata, pues, de concebir el reconocimiento a la manera de un

Levinas –para quien reconocer al otro implica eliminar su diferencia y asimilarlo a ese Mismo del que yo participo como él–, sino más bien en el sentido de la *alteridad* reconocida. La igualdad de derechos, en esta perspectiva, no es reducción del otro a lo igual. Incluye por el contrario el *derecho a la diferencia*. Restituye al igual su diferencia, lo que significa que no concibe la *igualdad* en el sentido de la *mismidad*. Plantea lo universal, no como lo que queda una vez que hemos eliminado las diferencias (pues en ese caso, no queda nada), sino como lo que se nutre de las diferencias y peculiaridades. La naturaleza humana siempre se da a entender bajo múltiples modalidades; la identidad humana no es, además, nunca unitaria, sino siempre diferenciada. La traducción jurídica y política de este dato elemental lleva a sustituir un régimen respetuoso con las diferencias a un régimen de similitud. Emile Durkheim ya había mencionado una solidaridad que existiría en virtud de nuestras diferencias más que en virtud de nuestras similitudes. Esta propuesta puede aplicarse, en términos más contemporáneos, a la idea de que el reconocimiento de nuestras diferencias es precisamente aquel que más puede unirnos.

El problema del reconocimiento de las identidades es precisamente uno de aquellos que resurgen hoy con más fuerza debido a la crisis del Estado-nación occidental. En la posmodernidad, el gran proyecto moderno de un espacio unificado, controlado y construido desde arriba se halla radicalmente puesto en tela de juicio. «Las grandes identidades que los Estados-nación habían construido minuciosamente se desmoronan, constata Zygmunt Bauman [...] La construcción de la identidad, e incluso el mantenimiento de la identidad, se convirtió, en estas circunstancias, en una cuestión de bricolaje, sin talleres y jefes de fábrica obvios. Se podría decir que la producción de identidad, al igual que el resto de la industria, ha sido desregulada y privatizada»[3]. En un contexto general de pérdida de referentes, el Estado-nación ya no es capaz de integrar a los grupos o de (re)producir el vínculo social. Ya no proporciona a los miembros de la sociedad un sentido de unidad, una razón para vivir y morir, es decir, una razón para sacrificar sus intereses personales y, a veces, sus vidas por alguna realidad o con-

cepto más allá de su propia individualidad. Se presenta como una estructura abstracta, burocrática, alejada de la vida real. Esta evolución libera reivindicaciones particularistas de todo tipo. Las necesidades identitarias «hoy tienden a hacerse más vivas (y más disyuntivas que en el pasado), debido al fracaso cada vez más evidente de los Estados-nación en su papel de productores y proveedores de identidad»[4]. Las identidades nacionales se desintegran, pero es en beneficio de otras formas de identidad. Cuanto más se debilita la "comunidad nacional", más buscan las sociedades otras comunidades alternativas de identificación.

Pero sobre todo, el problema de la identidad surge ahora políticamente. La demanda de reconocimiento, que desea ser obtenida ante todos por lo que se es, y el lugar de esta exigencia, sólo puede darse en la esfera pública. La identidad se convierte así en el conjunto de prácticas y acciones por las cuales nuestro lugar o puede ser políticamente reconocido en el espacio público. Es por eso que la defensa de las identidades (culturales, lingüísticas, religiosas, sexuales, etc.) –lo que Iring Fetscher ha llamado "el derecho a ser uno mismo"[5]– juega un papel esencial en los conflictos sociales y políticos actuales.

La demanda de reconocimiento para salir de una situación en la que la diferencia podía ser doblada en la esfera privada, se encontró, por lo tanto, inevitablemente dominada por el gobierno. Refleja el deseo de encajar en el espacio de la comunicación y la sociabilidad de una identidad que previamente negó la condición y los poderes de una entidad política. «La identidad es irrelevante y, por lo tanto, la validez institucional, escribe Bernard Lamizet, desde el momento en que es objeto de reconocimiento, obtiene la certificación en el espacio público: tiene valor institucional, siempre y cuando tenga la autoridad de un significante»[6]. Ésta es, de hecho, la definición del espacio público como un espacio de indistinción, al que se oponen las políticas de identidad. Un espacio público "neutral", reconocido sin filiación específica, ni identidad, sustituiría a otro espacio público que sería más bien estructurado por esas afiliaciones. Tal requisito revela el mismo tiempo, que el igualitarismo en oposición a las diferencias, conlleva una visión del mundo ba-

sado en la normalización, siendo esta última un principio cultural, disfrazado como principio universal.

La reivindicación identitaria, dicho de otra manera, ya no se satisface con un universalismo moral y político que tan sólo ha sido, con demasiada frecuencia, la máscara de prácticas de dominio inconfesadas. Una verdadera política del reconocimiento de las diferencias debe ser incorporada en la organización de la sociedad, pues el reconocimiento está en la base del vínculo social. La justicia social no pasa sólo por la redistribución, sino también por el reconocimiento[7]. Reclama una *política del reconocimiento* por parte de los poderes públicos[8].

Una política tal no puede, sin embargo, ser concebida más que bajo el ángulo del reconocimiento mutuo. Aquel a quien se le reconoce la diferencia debe reconocer a quien le ha reconocido. Cualquier reconocimiento implica la *reciprocidad* –punto evidentemente esencial. Por otra parte, una política del reconocimiento no debe ser entendida como la coartada del relativismo. Respetar el derecho a la diferencia no significa rechazar cualquier posibilidad de juicio moral sobre esta diferencia –plantear que todos los valores son iguales viene a decir que no hay ninguno válido–, sino solamente no permitirse universalizar arbitrariamente este juicio e imponerse la prudencia necesaria para pronunciarse sobre ello en términos de equidad.

Los grupos identitarios se dividen actualmente en cuatro categorías principales: los grupos culturales (regionalismos y autonomismos diversos, los pueblos amenazados, las minorías religiosas, etc.), que son con mucho los más numerosos; los grupos de adjudicación o imputación; los grupos voluntarios o grupos de presión; y los grupos religiosos. La identificación mutua es el factor central de la existencia de estos grupos. Todos se caracterizan, en efecto, por un cierto número de marcadores sociales reconocibles que llevan a los individuos a agruparse dentro de ellos. Lo que caracteriza a estos marcadores sociales es que incluyen expectativas sociales acerca de cómo se supone que los miembros del grupo deben pensar, actuar y comportarse. Los marcadores tienen una dimensión objetiva y subjetiva a la vez. Pueden ser un hecho del propio grupo, pero también pueden ser asignados desde el exterior y de una manera hostil.

En este caso, la actitud más general en el interior del grupo es tratar de adquirir una posición en la cual los marcadores sociales negativos se pueden convertir en marcadores positivos (el "orgullo gay" toma el relevo del estigma despectivo de los "maricones", los "perroflautas" hacen un título honroso con el mismo nombre por el que se les señala, los negros estadounidenses sostienen que "*black is beautiful*", etc.). Los marcadores sociales son, pues, relativamente invariables, es el sentido del valor que se les atribuye.

La etnicidad que, en el pasado, no tenía prácticamente ningún significado político o existencial, hoy forma parte de estos marcadores sociales. Lejos de reducirse a una dimensión bio-antropológica, los factores étnicos son de hecho también factores culturales que, apareciendo como polos (relativamente) estables, pueden llegar a ser elementos de diferenciación social y categorías relevantes para la acción política. «Incluso se ha podido ver, escribe Alain Policar, un nuevo paradigma para las ciencias sociales permitiendo insistir a la vez, tanto en la supervivencia de las lealtades comunitarias en las sociedades modernas, como en la heterogeneidad de las sociedades tradicionales. Estos dos hechos conducen a corregir dos ideas establecidas: la de que los grupos étnicos son entidades homogéneas y la de que los vínculos étnicos están abocados a desaparecer con la modernización»[9].

Los grupos identidarios no deben ciertamente ser confundidos con los grupos de interés. La diferencia que existe entre ellos es que un grupo de interés puede constituirse perfectamente sin identificación mutua entre sus miembros (para que un individuo se una a un grupo de interés, basta con que comparta el mismo interés instrumental que los otros miembros del grupo). Por supuesto, los grupos identitarios pueden también promover la defensa de los intereses de sus miembros, y esto es lo que hacen en la mayoría de los casos, pero esta actividad es sólo una consecuencia de la existencia del grupo; no es la razón de ser. El interés, en este caso, no es el fundador, solo es un derivado de la identidad del grupo. Amy Gutman resume la diferencia diciendo que, «desde un punto de vista paradigmático, la política de los grupos identitarios está ligada a una idea

de lo que son las gentes, mientras que la política de los grupos de interés está ligada a una idea de lo que desean las gentes»[10].

La presencia de los grupos identitarios plantea claramente un problema para las democracias liberales contemporáneas. A menudo, estos grupos aparecen como el resurgimiento de una forma de estar-juntos, la forma comunitaria, a la cual la modernidad pensaba haber puesto fin. La modernidad había atacado los vínculos orgánicos presentándolos como limitaciones de las que el hombre debía liberarse para conquistar su libertad. Pero, actualmente, se constata que muchos hombres se adhieren espontáneamente a formas comunitarias sin querer por ello renunciar a su libertad. La ideología dominante no es menos desconfiada, y a menudo decididamente hostil, hacia estos grupos, mientras que admite sin gran dificultad a los grupos de interés. Ella percibe a estos últimos como de naturaleza pacífica y a los primeros como de naturaleza conflictiva, simplemente porque los intereses son siempre negociables, mientras que los valores no lo son (olvidando, al mismo tiempo, que el hecho de que un individuo se identifique de manera preferencial con otros individuos crea mediante ese solo hecho una diferencia en la forma en que percibe su propio interés). Es por eso que se insiste constantemente en los defectos, a veces muy reales, de las comunidades, que se presentan, con sumo placer, mediante una imagen casi patológica.

Las reclamaciones identitarias son así frecuentemente tratadas como un fenómeno "reaccionario", una aspiración "irracional" para volver al "pasado", para volver a una "etapa" que creíamos definitivamente superada, o incluso como intentos de saltarse la "ley común" tratando de crear un "Estado dentro del Estado". La exigencia de reconocimiento es presentada a la vez como una lucha en la retaguardia, un síntoma de atraso político, social y moral, y como una amenaza para la unidad de la sociedad política. La misma hostilidad se refleja en el concepto de etnicidad, sospechosa de doblegar la vida social en "determinismos" limitando la libertad de los agentes. El contraste - todo es relativo, como veremos - entre las identidades heredadas y las identidades elegidas se utiliza de manera similar para recusar a las primeras al reconocer la legitimidad sólo

de las segundas. Las identidades heredadas, modeladas por la herencia familiar, son desacreditadas como una referencia a la simple "naturaleza".

La negativa al reconocimiento de las identidades ha sido, como se sabe, particularmente clara y constante en la tradición "republicana" del jacobinismo francés. Al mismo tiempo que arrinconaba las diferencias colectivas en la esfera privada para mantenerlas encerradas, redefinió a la nación como un espacio post-comunitario, es decir, como un espacio político basado en el principio normativo de la homogeneidad cultural y étnica. Mientras tanto, el concepto de "ciudadanía" fue despojado de su sustrato específico (siempre se es ciudadano de una sociedad determinada) para verse conferido de un talante "universal". En este contexto, cualquier forma de gobierno implica un borrón y cuenta nueva, cualquier afirmación de un particularismo equivale a un intento de secesión. Ser "republicano" sería, por tanto, rechazar las diferencias o, por lo menos, rechazar su visibilidad política, es decir, su reconocimiento en la esfera pública. Ello implicaría valorar antes las similitudes que las diferencias, legitimándose con un precipitado paralelismo entre diferencia e interés particular, por una parte, y semejanza e interés común, por otra. En resumen, la "República" sólo podía construirse sobre el olvido o la negación de las comunidades.

Elisabeth Badinter hace de esta manera un neto paralelismo entre República, universalismo e indiferencia hacia las diferencias: «Para mí, la República no es una palabra vacía, y el universalismo tampoco [...] Cada vez que nuestras diferencias pasan antes que nuestras similitudes, se pone el acento en un proceso contencioso [...] No es el derecho a la diferencia lo que yo reivindico, sino el derecho a la indiferencia [...] hay que romper la prisión del determinismo biológico, cultural y social" [11]. Uno piensa en Montesquieu: "¡Lo que yo llamo virtud en la República es el amor a la patria, es decir, el amor a la igualdad!».

La denuncia actual contra la reivindicación identitaria, ya sea en nombre de la "República" o de las exigencias de la globalización, se limita a repetir el discurso asimilacionista jacobino que consideraba, hasta hace poco, la voluntad de mantener las identidades tradicionales como un rechazo del "progreso". Los

argumentos que hoy le opone al "comunitarismo" son exactamente los mismos que aquellos que fueron utilizados en otro tiempo para oprimir a las minorías o erradicar las culturas y las lenguas regionales. La paradoja de esta lucha contra las diferencias y las identidades singulares reside en el hecho de que, históricamente, siempre se ha hecho en el nombre de una pertenencia igualmente singular, pero que se daba como universal y se basaba en su supuesta universalidad para legitimar sus aspiraciones asimilacionistas o de dominio. Esto es particularmente evidente en la lucha de la República contra los regionalismos: «No fue en el nombre de la región de Île-de-France que fue negada la identidad bretona, remarca Patrick Savidan, sino en nombre de la razón, del progreso, de la libertad, de la igualdad y de la universalidad de la ley»[12].

La asimilación de los valores republicanos a valores "universales", obviamente, puede inducir a error. La actitud que consiste en oponer la "República" a las identidades "comunitarias" sólo es un artificio del lenguaje. Realmente equivale a que prime, por encima de las pertenencias hereditarias, una membresía que hoy solo escogen algunos, habiéndolo encontrado ya los otros en su herencia. Proclamar que la identidad republicana debe primar sobre todas las demás es sólo una manera de decir que la pertenencia a la nación debe tener prioridad sobre otras pertenencias. «Se trata, según ha señalado Alain Touraine, de eliminar las diferencias y las identidades sociales y culturales reales para colocar encima de todas ellas la pertenencia a la nación»[13].

Implícitamente, nos situamos entonces en un juego de suma cero, donde todo lo que sería reconocido a las identidades específicas sería tomado de la "República". En otras palabras, se entiende la ley común, no como aquello que excede y abarca peculiaridades debidamente reconocidas, sino como lo que permite ignorarlas o eliminarlas. Acerca de este formalismo republicano, Patrick Savidan plantea la cuestión: «con tal actitud ¿no se nos hace correr el riesgo de volver a una mayor despolitización de la sociedad mediante la creación de una ciudadanía constituida sobre el modelo de una humanidad abstracta, genérica, que los individuos empíricos tienen las mayores dificul-

tades para asimilar?»[14]. De hecho, solo basta, para salir de este falso dilema, entender que la nación, con su necesaria ley común, también puede reconocer las diferentes identidades, (re) construirse sobre ellas, en lugar de pretender construirse sobre su ignorancia o su aniquilación.

La idea recurrente de que las diferencias, y en consecuencia su reconocimiento, constituirían fuentes intrínsecas de conflicto es igualmente dudosa. Las semejanzas también pueden conducir a conflictos, aunque sea sólo a través de la rivalidad mimética. Por otra parte, como bien ha señalado Claude Levi-Strauss, junto a las diferencias resultantes de la distancia, «están aquellas, no menos importantes, debidas a la proximidad: el deseo de oponerse, de distinguirse, de ser uno mismo»[15]. El parecido, en algunos aspectos, hace agudizar las diferencias. Pero sobre todo, como ya vio Tocqueville, es más bien la negación de reconocimiento la que conlleva polémica. La experiencia histórica lo demuestra muy claramente: es la negativa a hacer justicia con las reivindicaciones identitarias la que provoca su crispación agresiva, su expresión convulsa y todos los males que se relacionan, por lo general, ante su simple aceptación.

Pierre-André Taguieff define el "comunitarismo" como un «proyecto socio-político que desea someter a los miembros de un grupo definido a las normas que se supone propias de este grupo»[16]. Por otra parte, afirma que «el multiculturalismo es imponer a todo individuo una identidad de grupo, determinada por su nacimiento, definida por sus orígenes[17]. Esta definición sólo vale, en el mejor de los casos, para describir caricaturas de pertenencia. Ella viene a disfrazar subrepticiamente el *derecho a la diferencia* de un *deber de pertenencia*, algo que es totalmente distinto. Un derecho no es una obligación. El derecho a la diferencia no pertenece al nivel de las acciones basadas en "someter" o "imponer", sólo es una libertad dada a aquellos que quieren construirse sobre la base de lo que son (o de lo que creen ser) y de intervenir en la vida pública sin separarse de sus orígenes. (Sin embargo, un error de este tipo también se encuentra en algunos "identitarios", que interpretan como una traición tomar cualquier distancia del grupo). Muchas son las investigaciones que demuestran que las demandas de re-

conocimiento que se expresan hoy no reflejan una voluntad de separación, sino más bien un deseo de integración sobre la base de una identidad reconocida. Tzvetan Todorov no se equivoca, a este respecto, escribiendo que «la diferencia es buena en aquello que nos abre a la universalidad»[18].

Los campeones de la idea "republicana" todavía sostienen que una sociedad que reconoce las diferencias ya no puede hacer referencia a la noción de interés público o bien común. Pero la verdad es que es la sociedad liberal la que niega tal noción, ya que solo quiere reconocer a individuos. La sociedad medieval, construida sobre las diferencias, también fue la que dio más énfasis al concepto de bien común. Que los individuos tengan que someterse a una ley general, cualesquiera que sean también sus afinidades particulares, no implica que esta ley general considere esas membresías como insignificantes o inexistentes, o pretender sustituirlas. Por último, el argumento clásico de que el reconocimiento de las comunidades llevaría automáticamente a una erosión de las solidaridades transcomunitarias, un debilitamiento de la ciudadanía bajo una espiral de exigencias, una tendencia a la disociación o desintegración, también está en contradicción con la experiencia. En Estados Unidos, el reconocimiento de distintas comunidades no ha hecho mella en el patriotismo americano; en Europa, los países que han institucionalizado la delegación de competencias a sus regiones no se han convertido en presa de una devastadora balcanización.

Contrariamente a las afirmaciones de los defensores del formalismo "republicano", no son las comunidades quienes amenazan a la República, sino la fragmentación individualista añadida al jacobinismo ambiental que suscita afirmaciones comunitarias patológicas. El "comunitarismo" es la consecuencia lógica de una sociedad que se niega a conceder las reivindicaciones identitarias. Las algaradas "comunitaristas" no son la causa de la desintegración de la República, sino la consecuencia lógica de sus disfunciones. Expresan menos un rechazo que una reacción de disgusto. Es la anomia resultante de la "neutralidad" de las sociedades liberales que empuja a las comunidades a afirmarse como grupos exclusivos, cerrados los unos a

los otros. La negación de reconocimiento empuja de hecho a los grupos a afirmarse sin sentirse ya ligados a una estructura y a una ley comunes, sin ya reconocer la necesidad de un espacio argumentativo común. Sólo puede hacer frente a este peligro la aplicación de una política de reconocimiento de las diferencias, asociada a una extensión de la participación democrática y a un renacimiento del concepto de ciudadanía basado en el principio de subsidiariedad. Lejos de que la existencia de grupos identitarios sea incompatible con la democracia, el reconocimiento de las comunidades puede, por el contrario, crear las condiciones para una mejor participación en la vida pública. La democracia implica reconocer la igualdad política de los ciudadanos, no negar sus peculiaridades, siempre y cuando las responsabilidades legales que conllevan sean compatibles con la ley común. En resumen: se trata de actuar de modo tal que la diversidad deje de ser externa a la ciudadanía, que la ciudadanía deje de ser sinónimo de uniformidad.

Notas:

1 Op. cit., p. 20.

2 Art. cit., p. 233.

3 *La vie en miettes*, op. cit., pp. 216-217.

4 Zygmunt Bauman, ibid, p. 259.

5 Iring Fetscher, *Arbeit und Spiel. Essays zur Kulturkritik und Sozialphilosophie, Reclam*, Stuttgart 1983, pp. 146-165.

6 Op. cit., p. 58.

7 Sobre este punto, cf. Axel Honneth, «Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society», en Scott Lash y Mike Featherstone, *Recognition and Difference*, Sage Publ., Londres 2002, pp. 43-55.

8 Cf. Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism and the «Politics of Recognition»*, Princeton University Press, Princeton 1992; Charles Taylor, «The Politics of Recognition», en Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1994; Axel Honneth, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Polity Press, Cambridge 1995 (trad. fr: *La lutte pour la reconnaissance*, Cerf, Paris 2000).

9 Alain Policar, «De l'ethnique en République», en *Libération*, 6 de noviembre de 2003, p. 35. Sobre la noción de etnicidad, que ha sido estos últimos años objeto de una abundante literatura, cf. principalmente Vernon Van Dyke, *Human Rights, Ethnicity and Discrimination*, Greenwood, Westport 1985.

10 Amy Gutman, *Identity and Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2003, p. 15.

11 «Qui menace la République?», debate con Alain Touraine, en *Le Nouvel Observateur*, 19 de junio de 2003, pp. 26-28. Treinta años antes, la misma Elisabeth Badinter expresaba una opinión radicalmente inversa. En un artículo escrito con Françoise Raffin donde ella comentaba la obra de Tocqueville, artículo titulado... «El derecho a la diferencia», escribía: «Para Tocqueville, la libertad supone primeramente la posibilidad y la aceptación de la diferencia. ¿Se debe pues renunciar a conciliar la igualdad de derechos y el derecho a la libertad? [...] Las acusaciones actuales contra nuestra sociedad, que denuncian el mismo problema con otro lenguaje, demuestran que esta cuestión siempre está planteada [...] Voces de la sociología contemporánea, y no las menores, han venido a ampliar el debate abierto por Tocqueville. Bajo el manto de la igualdad, disimulamos un profundo deseo de uniformidad que encierra peligros [...] Todavía hoy, difícilmente se resiste al deseo de borrar las diferencias entre nuestra cultura y todas las otras, a reducir a los demás a ser tan solo una parte de nosotros mismos [...] Claude Lévi-Strauss tiene razón al denunciar «la civilización mundial, destructora de los viejos particularismos poseedores del honor de haber creado los valores estéticos que le dan valor a la vida"... » (*Combat*, 19 de febrero de 1973).

12 Art. cit., p. 234.

13 Debate con Elisabeth Badinter, art. cit., p. 26.

14 Art. cit., p. 240.

15 Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Gonthier, Paris 1968, p. 17.

16 *Le F igaro*, 17 de julio de 2003.

17 Pierre-André Taguieff, *Résister au bougisme, Mille et une nuits*, Paris 2001, p. 48.

18 Tzvetan Todorov, «Du culte de la différence à la sacralisation de la victime», en *Esprit*, juin 1995, p. 97.

Toda identidad es dialógica

La mayoría de las herramientas conceptuales que se utilizan para hablar de la identidad individual pueden fácilmente trasladarse para hablar de las identidades colectivas. La razón para ello es que los grupos constituyen también organismos singulares y, además, la identidad personal del sujeto se construye en un contexto social. En cada uno de nosotros, la identidad individual y la colectiva están, pues, indisolublemente mezcladas[1].

Nadie realiza solo su destino. No se puede pues absolutizar al individuo como un objeto en sí mismo. El ser del humano no se limita al *topos* del individuo, sino que se extiende al entorno común que contribuye a constituirlo. La existencia humana es, primeramente, una extensión hacia el exterior (cf. la noción de "*Ausser-sich-sein*" en Heidegger). Para saber quién soy, debo saber cuál es mi posición. La propia corporeidad, como bien vio Merleau-Ponty, es la síntesis de un cuerpo y un entorno social. Del mismo modo que la ciudadanía implica inmediatamente la conciudadanía: la ciudadanía no es un atributo del individuo, es el atributo del conciudadano. La definición completa de la identidad de un individuo por lo tanto requiere la referencia a su contexto de vida, al espacio que comparte con otros además de él, pues es en función de la percepción que tenga como se definirá a sí mismo. El grupo siempre asigna al individuo una parte de su identidad, incluso si es sólo a través del lenguaje o las instituciones[2]. Nunca se puede definir un yo o un nosotros sin hacer referencia a algo distinto de ese yo o de ese nosotros.

Para decirlo en otras palabras: a partir de uno mismo, hay una existencia, pero no existe una identidad solamente a partir de uno mismo. La identidad es, sin duda, lo que le da un sentido a la existencia, pero como la existencia nunca es puramente individual, la cuestión de la identidad reviste obligatoriamente una

dimensión social. Incluso la identidad jurídica de un individuo no se limita a su estado civil, sino que se encuentra vinculada, durante su existencia, a varios tipos de contratos (de matrimonio, de trabajo, etc.) parcialmente definidos por el derecho, pero también sujeto a cambios en la ley y las relaciones sociales. El concepto de persona, por último, no puede tener significado más que en relación con una antropología. Esta es la razón de que la identidad no se pueda considerar independientemente de cualquier sociabilidad. La identidad no se constituye aparte, a partir del sujeto en sí, sino a partir de una relación con la identidad de otros.

La identidad no es reducible tampoco a las identificaciones. Estudiarla como tal, de manera estática, ya es cosificarla. Para entender la identidad en su realidad dinámica, hay que comprenderla como un proceso continuo que no se sitúa solamente en el juego de las identificaciones del sujeto, sino también en las presiones o influencias externas que experimenta. Para el individuo, como para el grupo, la identidad siempre implica un ir y venir entre el sentimiento interior y el aspecto exterior. La razón de esto es que siempre hay dos dimensiones de la identidad del sujeto: la que lo hace un sujeto singular y la que lo hace un sujeto de sociabilidad[3]. La relación con el otro es, pues, siempre fundadora de la identidad que sostiene al sujeto en la experiencia simbólica de la sociabilidad.

La relación con el otro, por supuesto, puede ser empática u hostil. Giovanni Sartori no se equivoca en este sentido cuando señala que «la alteridad es el complemento necesario de la identidad: somos lo que somos, de la manera en como somos, en función de lo que no somos y de la manera en que no lo somos»[4]. Sin embargo, incluso una relación hostil es, ante todo, una relación. Marcel Mauss ha mostrado, por el contrario, que el *don* en sí mismo implica la identidad, ya que "no se reduce a dar algo a alguien", sino que "consiste en darse a alguien por mediación de algo". Es por esto que el *don* se construye utilizando una reciprocidad. El *don* hecho a alguien, que no es planteado al mismo tiempo como susceptible de hacerlo, es un *don* que no reconoce la identidad de la persona que lo recibe. En ello está el centro de la problemática del reconocimiento.

Pero también estamos igualmente en el centro de la cuestión de la identidad, ya que cualquier identidad, cualquier conciencia identitaria, presupone la existencia de un otro. (Robinson, en su isla, no tiene identidad. Solo la adquiere con la llegada de Viernes). Las identidades se construyen a través de la interacción social, de modo que no hay identidad fuera del uso que se hace en relación a otros. Lo mismo sucede con la identidad étnica, que nunca es puramente endógena, sino que «se construye entre la categorización de los demás y la identificación con un grupo en particular» (Alain Policar). Siendo la identidad el lenguaje que nos es propio, cualquier lenguaje implica un diálogo –comportando el diálogo en sí mismo una parte posible de conflictividad, en la medida en que implica una confrontación.

Toda identidad es dialógica. Esto significa que es sólo a partir de su identidad dialógica que el yo puede llegar a ser autónomo. Pero esto también significa que otros forman parte de mi identidad, ya que ello me permite alcanzarla. El individualismo concibe la relación con los demás sólo bajo un ángulo instrumental e interesado: la única justificación de la relación social es que refuerce mi interés o mi realización inmediata. En una perspectiva comunitaria, la relación social es, por el contrario, constitutiva del yo. Según lo escrito por Charles Taylor, el otro es también "un elemento de mi identidad interna"[5]. El grupo, al igual que el individuo, tiene necesidad de confrontarse con "otros significativos". Creer que la identidad estaría mejor preservada sin esta confrontación no tiene, pues, sentido: es más bien la confrontación lo que hace posible la identidad. Un sujeto no se convierte en sujeto más que gracias a otros sujetos. Es por esto que se debe plantear, a un mismo tiempo, que no se puede respetar la membresía (relaciones de pertenencia) de los demás si no se asume la suya y que no se puede asumir la suya si no respeta la de los demás.

Pierre Nora señaló que, mediante una simultaneidad reveladora, cuanto más se desvanecen las referencias identitarias, más posibilidades existen de que la idea de identidad llegue a ser un concepto colectivo, una forma colectiva de auto-definición[6]. Esto ciertamente no es una coincidencia. La identidad colectiva es, a la vez, un todo y una combinación. Es lo que per-

mite re-conocerse y re-producirse, incluyendo el intercambio. Es el lugar mismo de producción de la semántica social.

La etnopsicología estudia las identidades colectivas ligadas a un arraigo territorial, del cual la etnia constituye de alguna manera la forma primaria. Es este tipo de identidad colectiva lo que generalmente se llama el etnotipo. Éste es un sistema portador de sentido, un sistema de significaciones, que connota la articulación original de lo político, económico e ideológico en relación dialéctica con un entorno determinado y con la identidad de otros grupos. El etnotipo, que por supuesto sólo es un tipo ideal, puede ser estudiado, ya sea de forma sistémica, como estructura de transformación (el etnotipo filtra los "*inputs*" y los "*outputs*"), ya sea de forma semiótica, es decir, como un conjunto de significantes y de significados.

La acción colectiva es indisociable de una relación con el bien (lo que vale en oposición a lo que no vale) que nos arraiga en una cultura. La cultura es una mediación simbólica de la pertenencia social (registra la identidad en el campo de las prácticas simbólicas que son objeto de una difusión en el espacio público), al mismo tiempo que es el lugar donde se inscriben las identidades que estructuran nuestras membresías, así como el conjunto de las prácticas sociales a través de las cuales hacemos visible nuestra identidad, la hacemos visible y la compartimos. Bernard Lamizet la define como «el conjunto de formas y prácticas que inscriben la pertenencia social en la experiencia real de aquellos que son sus portadores y que expresan o reivindican el vínculo social que les fundamenta en las prácticas simbólicas que dan sentido a su existencia»[7]. Por tanto, es muy natural que sea por las formas de mediación cultural que la identidad pueda ser objeto de un reconocimiento en el espacio público.

Notas:

1 Sobre la similitud de los problemas de identidad personal e identidad colectiva, cf. Leszek Kolakowski, «On Collective Identity», art. cit., pp. 7-15.

2 Cf. Mary Douglas, *Comment pensent les institutions*, La Découverte, Paris 1979, pp. 73-84, quien llega a afirmar que «es la institución quien decreta la identidad».

3 A este respecto, cf. Pierre Mœssinger, *Le jeu de l'identité*, PUF, Paris 2000; Hélène Chauchat, «Du fondement social de l'identité du sujet», en Hélène Chauchat y Annick Durand-Delvigne (éd.), *De l'identité du sujet au lien social. L'étude des processus identitaires*, PUF, Paris 1999, pp. 7-26.

4 Giovanni Sartori, *Pluralisme, multiculturalisme et étrangers. Essai sur la société multiethnique*, Editions des Syrtes, Paris 2003, p. 43.

5 Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, Cerf, Paris 1994, p. 42.

6 Pierre Nora, «Pour une histoire au second degré», en *Le Débat*, noviembre-diciembre de 2002, pp. 24-31.

7 *Politique et identité*, op. cit., p. 9.

El relato identitario

Un error muy común consiste en definir la identidad como una esencia basada en atributos intangibles. La identidad no es una esencia o una realidad estática. Es una sustancia, una realidad dinámica y, como tal, constituye un proceso continuo e indefinido. No siendo un dato homogéneo, continuo, unívoco, sólo puede pensarse en una dinámica, una dialéctica, una lógica de la diferencia siempre confrontada al cambio.

La identidad no sólo hace referencia a la singularidad o la permanencia de esta singularidad. Considerar la identidad a partir de la noción de continuidad nos lleva, en efecto, a percibir rápidamente los límites: la continuidad también incluye el cambio, así como la auto-definición implica la relación con el otro. «Lo que nosotros somos nunca puede acabar con el problema de nuestra condición, porque siempre estamos cambiando y *en devenir*», señala Charles Taylor[1]. Esto significa que nosotros somos, por encima de todo, aquello en lo que hemos devenido, y que es sobre esta base como nos proyectamos hacia el futuro. Así que no hay identidad sin transformación, siendo importante no plantear estos dos términos como contradictorios. Comparación orgánica: por lo que yo puedo recordar en mi vida, *mi cuerpo* ha sido siempre mi cuerpo, sin embargo, todas sus células se han renovado varias veces. Lo mismo sucede cosa con las culturas y los pueblos. La idea justa no es que los pueblos sigan siendo "siempre los mismos" a través de cambios y mutaciones con frecuencia formidables que afectan a su historia, sino que ellos tienen una capacidad específica de afrontar estos cambios y de transformarse ellos mismos. La permanencia no está tanto en la identidad como en la instancia que define y asigna esta identidad. La identidad no es lo que nunca cambia sino, por el contrario, lo que siempre nos permite cambiar sin dejar nunca de ser nosotros mismos.

Paul Ricoeur hace aquí una distinción muy clara entre la identidad *idem* y la identidad *ipse*, la "igualdad" y la "individualidad"[2]. La permanencia del ser colectivo a través de cambios incesantes (identidad *ipse*) no puede reducirse a lo que es propio del orden de la repetición (identidad *idem*). La verdadera identidad no es del orden de lo Mismo, que es un orden de cosas, sino del *ipseitas*, que establece el estado de lo vivo. El *ipseitas* corresponde al valor diferencial. La identidad es lo que preserva al *ipseitas* a través de los cambios.

La identidad, por otra parte, siempre es multifacética, por la sencilla razón de que, si la experiencia común sigue siendo la fuerza impulsora de las sociedades humanas, esta experiencia tampoco es nunca unidimensional (de ahí el "politeísmo de los valores" del que habla Max Weber). Cada uno de nosotros tiene múltiples filiaciones (lingüísticas, culturales, nacionales, políticas, profesionales, sexuales, etc.), que no necesariamente son siempre conciliables.

La ideología de la modernidad pretende que la identidad proviene exclusivamente de la decisión personal: no nacemos esto o aquello, uno se convierte en función de sus elecciones. Esto es, a la vez, verdadero y falso. Desde el nacimiento, existe como ya hemos visto, un trasfondo que constituye el marco de la construcción en sí, pero éste no tiene la fuerza vinculante que algunos le atribuyen. Hay inversamente un libre albedrío, pero también hay límites a este libre albedrío. Una manera como cualquier otra de decir que es inútil tratar de escapar de todo determinismo, pero que ningún determinismo es absoluto.

Lo que en cambio es exacto, es que la disolución gradual de las relaciones orgánicas, y la desaparición de las referencias que ha resultado de ello, han hecho ahora que sea mucho más real aquello que no lo estaba antes en la misma proporción: el hecho de que se requiere al individuo para intervenir por sí mismo en sus opciones identitarias. Esto conduce, a sabiendas de que «lo subjetivo y lo objetivo son las dos caras íntimamente vinculadas del mismo proceso identitario»[3], a examinar cómo se mezclan y se combinan la parte objetiva y la parte subjetiva de la identidad.

La identidad subjetiva es aquella que cualquier instancia, sujeto individual o grupo, se atribuye desde su propia perspectiva. La identidad objetiva corresponde, ya sea a la identidad asignada a esa instancia por su propio entorno en el espacio y el tiempo, ya sea a partir de la identidad subjetiva de la que se puede demostrar que se corresponde efectivamente a una realidad. Pero no hay duda de que la parte subjetiva ahora se ha convertido en fundamental. Como dice Charles Taylor, «las cosas que en otros tiempos hallaban su centro de gravedad en cualquier realidad externa –la ley o la naturaleza– ahora dependen de nuestra posibilidad de elegir»[4]. «Ahora, añade Janie Pélabay, la identidad resultará de un juego de negociación entre lo que yo creo de original y mi historia, la comunidad de pertenencia, la tradición, en suma todo lo que me legaron los "otros donantes de sentido". Esto significa que –incluso en el caso de una estricta conformidad con la tradición– mi identidad necesita al final una aquiescencia por mi parte»[5].

Este último punto es, obviamente, esencial. Esto significa que una pertenencia, incluso heredada, no juega plenamente su papel como marcador de identidad más que sólo si estoy de acuerdo o que quiero considerarla como tal. El mero hecho de ser francés, italiano o alemán, por ejemplo, no es en sí mismo plenamente determinante de mi identidad. No lo llega a ser si para mí la pertenencia a la nación en la que nací, o en cualquier otra entidad, es el criterio decisivo de mis pensamientos y mis actos. Ser miembro de un pueblo, de una clase, de una etnia, etc. no tiene en cambio demasiada importancia si esta pertenencia no significa nada para mí. Esta membresía podrá llegar a determinar eventualmente algunos de mis pensamientos o comportamientos, pero ello será sin mi conocimiento. Eventualmente podrá identificarme ante los demás, pero no me identificará a mis propios ojos. No estará activa en mi conciencia todo el tiempo que no la vea como algo natural a convertirse en algo propio, es decir, como algo que yo no habría aceptado, escogido o querido que lo fuera.

La identidad subjetiva implica, en otras palabras, la autonomía necesaria para la percepción, la evaluación y la interpretación de uno mismo. Somos nosotros los que fijamos aquello

que es de importancia para nosotros. Ciertamente, lo fijamos a partir de un trasfondo que heredamos, de un contexto de enunciación dado antes, pero es mediante nuestra capacidad reflexiva y hermenéutica como determinamos el criterio de pertenencia o los valores que optamos por considerar como los más importantes. También en este ámbito, las cosas tienen sobre todo la importancia que nosotros elegimos darles.

Esta constatación permite relativizar la oposición comúnmente hecha entre identidades heredadas e identidades elegidas. Es innegable que hay muchas asociaciones que no pueden ser una opción en el sentido que la doctrina liberal da a este término. Éstas son las "asociaciones involuntarias" mencionadas por Michael Walzer, cuando escribe que la vida asociativa, "en muchas áreas, no es el acto de un héroe liberal, de un individuo que sería capaz de elegir su propias lealtades. Por el contrario, muchos de nosotros ya estamos en grupos que bien podrían definirse como determinantes"[6]. La familia y el sexo, obviamente, están a la vanguardia de esas "asociaciones involuntarias", pero también pueden incluir la nación o el país, la clase social, la cultura, los valores morales o la religión. «Tanto por su naturaleza como por el valor que nosotros les atribuimos, añade Walzer, las asociaciones involuntarias juegan un papel significativo en nuestra decisión de unirnos voluntariamente a otras asociaciones. Las primeras preceden histórica y biográficamente a las segundas, y constituyen el trasfondo inevitable de toda vida social, ya se viva o no en libertad e igualdad»[7]. Esta observación es del todo correcta y, sin embargo, estas asociaciones involuntarias, heredadas, no son determinaciones absolutas. Solamente limitan, sin suprimirla, nuestra capacidad para superarla. Incluso la identidad de género y la filiación no llegan a ser plenamente una parte de nuestra identidad más que si decidimos considerarla como tal.

La bella frase de René Char es bien conocida: «Nuestra herencia no está precedida de ningún testamento». Un testamento reparte la herencia. Pero en los seres humanos, le corresponde a cada uno de los que heredan determinar la naturaleza de su parte. Heredar, no solamente es identificarse con la herencia, sino determinar los mejores medios para apropiársela. Yo no

busco proseguir esto que he heredado, también le doy forma por la manera en que lo concibo. Este formateo equivale a un enfoque narrativo. Tanto para el individuo como para el grupo, la relación consigo mismo nunca es inmediata. Pasa a través de una serie de representaciones y narraciones que se hace a sí mismo. Alasdair MacIntyre muestra claramente que la unidad de la vida humana es similar a la unidad de una búsqueda narrativa: «No puedo responder a la pregunta, ¿qué debo hacer?, si no puedo responder a la pregunta precedente, ¿de qué historia o historias formo yo parte?»[8].

Objetiva o subjetiva, la identidad siempre contiene algún postulado. No es solamente un objeto a descubrir, sino un objeto a interpretar. La vida humana, como bien vieron Dilthey, Gadamer y Ricoeur, es fundamentalmente interpretativa, es decir, que no se limita a describir los objetos, sino que también trata de darles un sentido. El hombre es «un animal que se interpreta a sí mismo», recuerda Charles Taylor[9]. Es parte de un círculo hermenéutico que se define como un espacio de significados compartidos. Pertenece a la vez al mundo que *le* constituye y al mundo que *él* constituye. La identidad no escapa a esta regla. Es una definición de sí mismo, en parte implícita, que un sujeto desarrolla y redefine a lo largo de su vida, en un proceso propiamente vital. La identidad es fundamentalmente de naturaleza narrativa y autonarrativa. Y su verdadero sujeto es el enunciador de esta narración.

Del mismo modo que el yo es narrativo, una identidad colectiva se construye y evoluciona de acuerdo a las auto-representaciones que se da. Lejos de ser una esencia eterna o un dato fijo, ella se narra a sí misma a través de un proceso continuo de auto-definición. Tener una identidad es ser capaz de darle una forma narrativa, formar qué "desvela" la identidad en el sentido heideggeriano del término, es decir, manteniendo siempre una parte de opacidad y de disimulo.

No podemos pues responder a la cuestión ¿quién soy yo?, simplemente nombrándonos o declamando una membresía o una genealogía. «Nuestra respuesta constituye un reconocimiento de lo que es esencialmente importante para nosotros. Saber quién soy significa que yo sé dónde me sitúo [...] En otras

palabras, mi identidad es el horizonte dentro del cual puedo tomar una posición», continúa diciendo Charles Taylor[10]. Y más adelante: «Nosotros somos "yo" sólo porque algunos temas son importantes para nosotros. Lo que yo soy como yo, mi identidad, se define esencialmente por la forma en que las cosas tienen un significado para mí»[11].

Nuestra identidad es inseparable de una definición de lo que es importante para nosotros o no. Expresa la parte de nosotros mismos que privilegiamos y sobre la que nos apoyamos para construirnos, no en modo alguno para la emancipación frente a determinaciones de las que somos lugar, sino mediante una elección que nos hace tener alguna de estas determinaciones como más singulares que otras. Esta elección es perfectamente subjetiva. Una feminista, por ejemplo, muy bien puede definirse como "mujer ante todo" (en el sentido de "es en función de mi sexo o de mi género que yo determino mis opiniones y comportamientos"), y no será necesariamente seguida por cualquier otra mujer. Pero esta forma de definirse obviamente tiene implicaciones para el rol que se le asigna. Y por el contrario, el rol que se le quiere asignar (dentro de la familia, la sociedad, la empresa, etc.) influye en la manera en que percibimos nuestra identidad. Es por ello que los conceptos de identidad y de rol están relacionados.

Para describir "lo que (nos) importa", Taylor habla de "evaluaciones fuertes" y de "bienes constituyentes" o "hiper-bienes". Los "bienes constituyentes" se distinguen de los bienes materiales o de los bienes que satisfacen una necesidad simple, en que no son, de ninguna manera, comparables a simples preferencias, sino que son fundadores de identidad: «Formular un bien constituyente, es hacer evidente lo que implica la vida buena que se adopta»[12]. Las "evaluaciones fuertes" se caracterizan por el hecho de que no son negociables y no pueden reducirse a una simple preferencia o un mero deseo. No son relativas al bienestar, sino al ser mismo de los individuos. Conciernen a aquello que da una razón para vivir y morir, es decir, se refieren a valores planteados como intrínsecamente buenos. Las evaluaciones fuertes representan metas morales dotadas de un valor intrínseco.

Es porque implica un reconocimiento de lo que es esencialmente importante para nosotros que la identidad tiene una dimensión moral. «Mi identidad define el horizonte de mi mundo moral. Desde mi identidad, yo sé lo que es realmente importante para mí y lo que es menos, yo sé lo que me conmueve profundamente y lo que es de menor importancia»[13]. "Moral" debe ser tomada aquí en lo que respecta a los valores: la identidad es inseparable de una idea del *bien*, es un concepto moral ordenado en el *bien*, en lo que dice que vale más y lo que vale menos.

La identidad aparece de este modo inmediatamente vinculada a toda una hermenéutica de sí misma, a todo un trabajo de "narratología" para que aparezca un "lugar", un espacio-tiempo que configura un sentido y constituye la condición misma de la apropiación de uno mismo. En un enfoque fenomenológico, donde nada se da de inmediato sino, por el contrario, siempre de manera mediata, el objeto sólo puede proceder de una elaboración constituyente, de una narrativa hermenéutica caracterizada por la afirmación de un punto de vista organizando retrospectivamente los acontecimientos para darles un significado. «El relato construye la identidad narrativa mediante la construcción de la historia relatada, dice Paul Ricoeur. Es la identidad de la historia quien hace la identidad del personaje»[14]. Defender su identidad no es, pues, contentarse con enumerar ritualmente puntos de referencia históricos o acontecimientos supuestamente fundadores, sino que es entender la identidad como lo que se mantiene dentro del juego de las diferenciaciones, no como el *mismo*, sino como la forma *singular* que siempre se transforma.

No se trata, entonces, de escoger la identidad *idem* contra la identidad *ipse*, o viceversa, sino de tomar una y otra en sus relaciones mutuas a través de una narración organizadora teniendo en cuenta lo propio, junto con las aportaciones de los demás. Recrear las condiciones en las cuales vuelve a ser posible producir tal historia constituye la apropiación de uno mismo. Pero una apropiación que nunca es estática, pues la subjetividad colectiva procede siempre de una opción más que de un acto, y de un acto más que de un "hecho". Un pueblo se mantiene gracias a su narratividad, apropiándose de su ser en sucesivas inter-

pretaciones, convirtiéndose en sujeto mediante la narración de sí mismo y evitando de este modo la pérdida de su identidad, es decir, convirtiéndose, en su caso, en objeto de narración de los demás. Según lo escrito por Philippe Forget, «una identidad es siempre una relación consigo mismo, una interpretación de uno mismo y de los demás, de uno mismo por los demás. En definitiva, es el relato en sí, elaborado en la relación dialéctica con el otro, quien completa la historia humana, y reintegra a la comunidad con la historia [...] Es a través del acto de la narración que la identidad personal perdura y que concilia estabilidad y transformación. Ser como sujeto depende de un acto narrativo. La identidad personal de un individuo, de un pueblo, se construye y se mantiene por el movimiento del relato, por el dinamismo del interrogante que fundamenta la operación narrativa, como dice Ricoeur»[15].

Notas:

1 *Les sources du moi*, op. cit., p. 71.

2 Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.

3 Jacques Berque, «Identités collectives et sujets de l'histoire», in Guy Michaud (ed.), *Identités collectives et relations inter-culturelles*, Complexe, Bruxelles 1978, p. 14.

4 *Le malaise de la modernité*, op. cit., p. 87.

5 Op. cit., p. 88.

6 *Raison et passion*, op. cit., p. 7.

7 Ibid., pp. 33-34.

8 Alasdair MacIntyre, *Après la vertu. Etude de théorie morale*, PUF, Paris 1997, p. 210.

9 Charles Taylor, *La liberté des modernes*, PUF, Paris 1997, p. 152.

10 *Les sources du moi*, op. cit., p. 46.

11 Ibid., p. 54.

12 Ibid., p. 392.

13 Charles Taylor, «Le fondamental dans l'histoire», en Guy Laforest y Philippe de Lara (ed.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Cerf, Paris 1998, p. 40.

14 *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 175.

15 Philippe Forget, «Phénoménologie de la menace. Sujet, narration, stratégie», en *Krisis*, abril de 1992, pp. 6-7.

Pertenencia y proximidad. Memoria e historia

La identidad es problemática en muchos aspectos. Examinaremos algunos. La conciencia identitaria implica, en principio, una preferencia natural por aquellos que comparten la misma pertenencia que nosotros. Esta preferencia está en la base de la amistad en el sentido aristotélico del término –esa amistad que, muy pronto, fue objeto de las críticas de Lactancio y San Agustín, según el cual toda preferencia por ciertas criaturas iguales ante Dios equivale a una discriminación impía ("¿Por qué escoges a las personas?", reprocha Lactancio a Cicerón, autor de un tratado de amistad). La sociobiología dará a esta preferencia una explicación apelando a la proximidad genética (*kin selection*). Sin embargo, identidad y pertenencia no son sinónimos, ya que la primera no se reduce a la segunda, y además nuestras filiaciones, siendo siempre múltiples, pueden entrar en conflicto entre sí.

Las elecciones de pertenencia son comparables a los dilemas morales: surgen cuando dos o más de nuestros componentes identitarios se contradicen. La acusación de "doble lealtad" es bien conocida, pero en realidad se puede aplicar a cada uno de nosotros. En caso de conflicto, ¿por cuál de nuestros componentes identitarios optaremos prioritariamente? La cuestión puede plantearse entre diferentes niveles de membresía: para mí mismo ¿yo soy primero bretón, primero francés o primero europeo? Puede ser consecuencia de un conflicto moral: si soy francés y cristiano, pero la "ley civil" contradice lo que yo creo que es la "ley natural", ¿obedeceré a la ley por civismo o a mi conciencia para no contradecir lo que yo creo? La afiliación familiar, la afiliación nacional, la afiliación política o ideológica, la afiliación religiosa, no se articulan necesariamente sin solución de continuidad. La pregunta que surge entonces sigue

siendo la misma: ¿cuál es, en caso de conflicto, la parte de nuestra identidad que juzgamos más determinante?

El mismo problema se plantea si razonamos en términos de "proximidad". El dilema más común es el que opone la proximidad "natural" heredada (familia, pueblo, etnia, nación, etc.) y la proximidad "ideológica" escogida (intelectual, política, filosófica, religiosa, etc.). Si soy italiano (o alemán) y cristiano, ¿me siento "más cerca" de un italiano (o alemán) no cristiano, o incluso ateo, o de un cristiano asiático o africano? Si soy una mujer trotskista, ¿me siento más próxima a un hombre trotskista o a una mujer de derechas? ¿Y qué sucede si soy budista, homosexual y canadiense? Se podrían plantear tales preguntas hasta el infinito. Las respuestas que les damos son obviamente arbitrarias. (Un francés "soberanista" y hostil a Europa no deja por ello de ser también un europeo, al igual que su compatriota que se describe primero como un europeo, no por eso deja de ser francés). Estas respuestas se articulan según el grupo del que nos sentimos más solidarios, así como del grupo del que nos sentimos más alejados. Cada vez que nos sentimos más cerca de alguien que comparte nuestras creencias o nuestras convicciones, más que de un simple familiar, hacemos primar estas afiliaciones sobre la mera lógica del parentesco (y al mismo tiempo mostramos los límites). Es una elección de ese tipo la que hizo Jesucristo cuando respondió a los que le vinieron a decir que su familia le buscaba, que su verdadera familia estaba en otra parte, que era la que formaban sus discípulos y aquellos que creían en Él (Mt 12, 46-50).

Los conflictos de pertenencia o de "proximidad" no son casos de libros de texto. En muchos casos eminentemente concretos, los hombres han sido llevados a decidir de una manera u otra en diferentes ocasiones. Y la manera cómo decidieron en un sentido u otro demuestra que la pertenencia heredada, la más "natural", no se impone automáticamente. Los realistas que optaron por el exilio en la época de la Revolución Francesa se sentían visiblemente más cercanos de los aristócratas ingleses, alemanes o austriacos que de sus compatriotas revolucionarios. Durante la Ocupación, los franceses que voluntariamente optaron por colaborar con Alemania estaban priorizando sus

afinidades ideológicas o sus creencias políticas sobre su mera pertenencia nacional. También sucedía lo mismo con los comunistas franceses que veían en la Unión Soviética la verdadera "patria de los trabajadores". La adhesión de las clases obreras, primeramente ganadas por el internacionalismo y, posteriormente por el patriotismo belicista durante la Primera Guerra Mundial, son un ejemplo de elección inversa. En cualquier caso, la elección siempre se acompaña con racionalizaciones justificativas a posteriori, sobre las cuales no es necesario extenderse. Pero básicamente, tropezamos siempre con la misma cuestión: ¿De quién me siento "más cercano"? Aquí vemos cómo la noción de "proximidad" también es subjetiva.

Otros problemas están relacionados con la noción de memoria. La identidad presupone la memoria, que es tanto una facultad individual como un ejercicio colectivo: no es por casualidad que el tema del "deber de memoria", ahora acompaña a ciertos movimientos identitarios. El hombre o el grupo que han perdido su memoria no pueden tomar su identidad en términos de continuidad. Esta memoria en sí implica una visión del pasado que, a su vez, también sea capaz de anticipación, de proyección hacia el futuro. Nadie puede sobrevivir si no experimenta la clara conciencia de que su presente prolonga un pasado. Con esto en mente, por supuesto, el origen es particularmente importante, porque constituye el punto de partida (o de llegada) de la memoria.

Esta memoria no podría sin embargo ser confundida con la nostalgia de tiempos inevitable y supuestamente mejores o más felices. Christopher Lasch ha mostrado la diferencia entre este tipo de nostalgia, que idealiza el pasado –por lo general más cuanto más distante– y la memoria necesaria para la identidad: «Las representaciones nostálgicas del pasado evocan una época desaparecida para siempre, y por esa razón atemporal e inmutable. La nostalgia, en el sentido estricto del término, no implica para nada el ejercicio de la memoria, ya que el pasado que idealiza se sitúa fuera del tiempo, congelado en una perfección eterna». La memoria, en cambio, «considera el pasado, presente y futuro como continuos. Está menos preocupada por la pérdida que por nuestra deuda permanente

con el pasado, cuya influencia formativa sigue viviendo en la manera en que hablamos, nuestras acciones, nuestras ideas del honor, nuestras expectativas, nuestra disposición básica hacia el mundo que nos rodea»[1].

Desde el punto de vista identitario, la historia es un argumento de continuidad, mientras que la memoria se puede definir como el registro de la identidad en ese período. El recurso a la historia fundamenta la identidad de los actores sociales, dándoles un conocimiento sobre las formas heredadas de la sociabilidad que les es propia. Esto les permite verse a sí mismos en el pasado para proyectarse hacia el futuro. La mirada puesta en la historia nunca es neutral, porque es de ella que recibimos las representaciones simbólicas de nuestra identidad que nos constituyen a la vez como sujetos sociales y como actores de nuestra propia libertad. Nuestra identidad es en sí una historia: la historia de nuestras transformaciones identitarias específicas. «Escribir y leer la historia, escribe Bernard Lamizet, son maneras de volver a establecer en el pasado la identidad de la que uno es portador y en la que se sustenta la sociabilidad que se asume dentro de las prácticas culturales y las prácticas políticas. La historia es un conjunto de representaciones de la identidad en la sucesión de las épocas y actores que nos precedieron, pero, al mismo tiempo, dándole un sentido a los procesos que constituyen las formas políticas y las estructuras sociales a las que pertenecemos, le da una consistencia adecuadamente simbólica a nuestras identidades [...] la dimensión propiamente política de la historia está aquí: en la difusión que ella garantiza a las formas de la identidad que son susceptibles de dotar al vínculo social con la consistencia que le haga reconocible para aquellos que son sus portadores»[2].

«Por el hecho de que el pasado se transmite como tradición, posee autoridad. Por el hecho de que la autoridad se presenta históricamente, se convierte en tradición», señalaba ya Hannah Arendt[3]. Sin embargo, la tradición no es una instancia inmutable, que inspiraría o atravesaría sus diversas manifestaciones históricas sin ser afectada por ellas. La tradición también tiene una historia.

La apelación a la memoria (recuperar su memoria, mantener su memoria, no ser despojados de su memoria, etc.) no deja, sin embargo, de ser ambigua. La memoria, en primer lugar, puede revelarse como abusiva, cuando pretende, por ejemplo, tener prioridad sobre la historia tal como la estudian los historiadores. Paul Ricoeur habla con razón de «esos abusos de la memoria en que pueden convertirse las conmemoraciones impuestas por el poder político o por grupos de presión»[4]. La memoria llega a ser abusiva cuando, convirtiéndose en militante, pretende dar cuenta de la verdad histórica con más precisión que la historia en sí, cuando ella sólo expresa una reconstrucción totalmente subjetiva del pasado colectivo.

La memoria también puede ser inhibidora de la identidad cuando está cargada con demasiados elementos contradictorios. Corre el riesgo de saturarse con cosas tan disparatadas y contradictorias que, lejos de fundamentar una identidad, la hará aún más nebulosa. El legado se convertirá entonces en un legado *neutro*, que ya no tendrá ningún sentido y ya no podrá servir como guía de pensamientos y acciones. Pero, precisamente porque siempre tiende a evitar esa sobrecarga, la memoria es selectiva y, por tanto, fundamentalmente arbitraria. La memoria, y esta es su principal característica, junto con su limitación intrínseca, de hecho refleja sólo lo que la narrativa identitaria quiere recordar, los episodios que ella cree subjetivamente que son los más esenciales o los más fundadores. Aquí nos encontramos con la dialéctica de la identidad objetiva e identidad subjetiva. Cualquier aproximación a la historia en términos de "memoria" es inevitablemente subjetiva.

La memoria nunca es integral. Ella filtra, selecciona, elige en sí misma lo que cree que merece ser conservado y transmitido. En consecuencia, es tanto memoria como olvido, tanto transmisión como ocultación. La tradición no procede de otro modo. «Ella separa lo positivo de lo negativo, lo ortodoxo de lo herético, lo que es importante y exigente en la masa de opiniones y datos sin importancia o simplemente interesantes»[5]. Esto es exactamente lo que dice Charles Maurras cuando escribe: «La verdadera tradición es crítica, y sin estas distinciones, el pasado ya no sirve para nada [...] En cualquier tradición como en

cualquier herencia, un ser razonable hace y debe hacer la deducción de los pasivos»[6]. Por tanto, la tradición filtra la herencia. ¿Pero quién decide, y sobre qué base, lo que debe ser incluido en los activos y los "pasivos"? Una vez más es la voluntad subjetiva del narrador identitario, cuyos criterios de evaluación se colocan inevitablemente aguas arriba de la forma en que mira a la historia. El caso de Maurice Barrès es, a este respecto, doblemente ejemplar. En primer lugar, porque empezando por el "culto del yo", llegó sin problemas al nacionalismo, es decir, al "culto del nosotros", que sólo es una ampliación del primero. En segundo lugar, porque este campeón del determinismo de "la tierra y los ancestros" optó por echar raíces en una provincia que representaba sólo una parte de su herencia. "Yo soy lorenés", exclamó a sus amigos de la patria francesa. Lo era, en efecto, pero sólo por parte de su madre. Del lado paterno Barrès venía de una larga dinastía auvernesa. El "determinismo" que afirma no es, pues, exclusivo de una elección subjetiva, es decir, que no determina nada absolutamente.

Pocos son los que, como Péguy, se toman en serio lo de reivindicar toda la herencia nacional. Para algunos, Francia es la "hija mayor de la Iglesia", es la Francia de Clodoveo, de Juana de Arco y Carlos Martel. Para otros, es el "país de los derechos humanos", es la Francia de las frondas y las revueltas populares, las revoluciones y la emancipación de la clase obrera. Para un cristiano, la historia de Europa comienza en realidad con el cristianismo. Para un pagano, el cristianismo solo es una superestructura ideológica y la propia Edad Media nunca fue mas que nominalmente cristiana. La historia sin embargo es un todo, pero la memoria pasa todo por el cedazo y solo retiene lo que es consistente con la idea que se hace del pasado y la imagen que tiene con la intención de dotarla de un sentido. Después de eso, justifica sus elecciones a la manera de los revolucionarios de 1793, que denunciaban a los aristócratas como representantes del "partido del extranjero", o a la manera de la extrema derecha que estigmatiza como "anti-Francia" la parte de la historia nacional en la que no se reconoce. Estas justificaciones, obviamente, solo tienen una apariencia de realidad. La clasificación que opera la memoria en la historia –ya se trate de

historia real, idealizada o imaginada– solo es un revelador de preferencias. Recurrir al pasado desde una perspectiva identitaria, no es reconocerlo tal como fue en realidad, sino más bien, como dijo Walter Benjamin en sus tesis sobre el concepto de historia, «para convertirse en dueño de un recuerdo tal y como surgió en el momento de peligro»[7].

La misma subjetividad inevitable se encuentra en la búsqueda de los orígenes. La investigación y la designación de los "grandes antepasados" es un enfoque un tanto arbitrario, a la vez que una construcción evolutiva. Montesquieu, siguiendo a Boulainvilliers, habló de "nuestros padres los germanos". Augustin Thierry, siguiendo al abate Dubos, le opuso que los franceses descendían de "nuestros antepasados los galos". Otros prefirieron referirse a Roma (o a Jerusalén). Se puede muy bien (y no va a ser malo hacerlo) presentar a Europa como la heredera de Grecia. Pero ¿de cuál? ¿La Grecia de Homero o la de Platón, la de Pericles o la de Sócrates? ¿Y quién puede decir cuál es "la más griega" de todas estas Grecias? (La pintura flamenca se distingue fácilmente de la pintura italiana, pero Rembrandt y Rubens son sin embargo muy diferentes; ¿Quién es el "más holandés" de los dos y por qué?). Los valores de la *Ilíada*, por cierto, ya no son los mismos que los de la *Odisea*. Más allá de los griegos, también podemos remontarnos a los indoeuropeos, enfoque también perfectamente legítimo. Pero si el origen es esencial, si el origen ancestral nos dice algo de lo que somos, entonces debemos también preguntarnos por el origen de los indoeuropeos, los cuales, por definición, sólo pudieron tener como ancestros a no-indoeuropeos. Poco a poco, ¿por qué no remontar a los primeros homínidos africanos, hasta los *australopithecus*, hasta el primer ancestro común de los primates?

El origen y la historia, finalmente, pueden entrar en contradicción, ya que son, uno y otra, fuentes identitarias de gran fuerza. De este modo, se constata fácilmente que Europa, en el curso de su historia, se ha alejado fuertemente de sus valores fundadores, o al menos de una gran parte de ellos. En algunos aspectos, la totalidad de la historia de Europa incluso puede leerse como la historia de este distanciamiento, que, para abreviar, nos ha llevado desde el holismo institucional hasta el

individualismo moderno. Pero si es así, se podría concluir que Europa no ha dejado de traicionarse a sí misma. Recurrir a los valores fundadores, dentro de semejante óptica, significa tanto reducir la identidad al origen como oponer el origen a la historia. Este divorcio entre el origen y la historia inevitablemente obliga, si se hace residir la identidad en el origen, a plantear toda la historia como contraria a esa identidad o a cualquier identidad como contraria a esa historia[8]. Sin embargo, sólo hay existencia humana como identidad histórica. ¿Cómo afirmar que la identidad de Europa no tiene nada que ver con su historia? Ciertamente, se puede responder que los europeos son siempre "los que nunca han dejado de ser", pero que lo han olvidado (o que se les ha hecho olvidar). El "espíritu europeo" reposaría en el inconsciente, en una especie de capa subterránea, y la tarea sería la de hacerla llegar a la clara conciencia. Visión dualista, tanto proactiva como optimista, que en esta ocasión nos lleva de vuelta hacia Platón: la "verdadera realidad" estaría oculta; sería lo que no vemos pero que se postula, contradiciendo la percepción inmediata. Uno se tranquiliza ante este enfoque tan ingenuo. Karl Marx era más realista cuando decía que «la forma en cómo los individuos manifiestan su vida refleja muy exactamente lo que son»[9].

No hay un doble rasero "subterráneo", pero una reorientación siempre es posible. No regresar a las raíces, sino al uso de las raíces, lo cual es muy diferente. Para reconocer la identidad europea, escribe Peter Sloterdijk, «la pregunta no debe ser: ¿quién, y según qué criterios y qué tradiciones, pertenece a una Europa "real "?, sino: ¿de qué modo actúan los europeos en sus momentos históricos decisivos?»[10].

Notas:

1 Christopher Lasch, *Le seul et vrai paradis*, Climats, Castelnau-le-Lez 2002, p. 78.

2 *Politique et identité*, op. cit., p. 75.

3 Hannah Arendt, «Walter Benjamin», en *Vies politiques*, Gallimard-Tel, Paris 1986, p. 291.

4 Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Seuil, Paris 2000, p. 511.

5 Hannah Arendt, art. cit., p. 297.

6 Charles Maurras, *Mes idées politiques*, L'Age d'Homme, Lausanne 2002.

7 Walter Benjamin, «Sur le concept d'histoire», en *Les Temps modernes*, octubre de 1947. La tesis concluye con esta hermosa frase: «Si el enemigo es victorioso, amenazará también a los muertos. Sin embargo, ese enemigo no ha dejado de vencer».

8 La dificultad se acentúa si se considera que los valores fundadores que Europa ha abandonado están, al menos algunos de ellos, viviendo en el interior de algunas culturas que se oponen hoy a la modernidad occidental. ¿Debemos entonces solidarizarnos con una Europa sometida a valores que condenamos o con aquellos que la combaten en nombre de valores que aprobamos? ¿Debemos defender a los nuestros contra los valores en los que creemos, o defender esos valores allí donde se expresen, a riesgo de oponernos a los nuestros?

9 Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Editions Sociales, Paris 1968, p. 45.

10 Peter Sloterdijk, *Si l'Europe s'éveille. Réflexions sur le programme d'une puissance mondiale à la fin de l'ère de son absence politique*, Mille et une nuits, Paris 2003, p. 51. Añade: «Ser europeo hoy, en un sentido ambicioso, es concebir la revisión del principio de Imperio como la más alta misión tanto de la teoría como de la práctica» (p. 74).

Patología de la identidad

Al igual que cualquier otro concepto o realidad, la identidad es susceptible de deformaciones o formulaciones patológicas. La demanda identitaria las vierte con frecuencia cuando se encuentra con un fin de inadmisibilidad, es decir, frente a una denegación de reconocimiento. Los que se niegan a conceder esta demanda luego argumentan sobre la agresividad que ella manifiesta, sobre el exclusivismo que expresa, para justificar su actitud. Las patologías de la identidad son usadas, estigmatizadas instrumentalmente, para desacreditar la noción misma de identidad[1]. Ambos extremos se refuerzan entre sí. Estamos en un círculo vicioso.

La patología más común de la identidad es el esencialismo. En lugar de considerar la identidad como una realidad sustancial, derivada de una auto-narración de forma permanente, hace de ella una esencia intangible. La identidad se define entonces como un atributo que nunca cambia, como lo que se comparte de forma idéntica por todos los miembros del grupo. El individuo ya no es más que un "tipo", un ejemplo más o menos representativo de los supuestos rasgos que caracterizan al grupo. La parte subjetiva de la identidad está cosificada subrepticiamente, transformada en identidad objetiva. La diferencia se postula como autosuficiencia y determinación absolutas, exactamente tal y como los opositores de la identidad la representan ellos mismos, siendo la única diferencia que unos se felicitan por este determinismo, mientras los otros lo condenan como eminentemente "carcelario". Mientras tanto, se rechaza lo universal, que erróneamente se equipara al universalismo, sin comprender que una de las funciones de lo particular es, precisamente, proporcionar acceso a lo universal a partir de una característica, de dar a luz el infinito mediante la reunión de finitudes –y que a la inversa, lo universal no tiene contenido

concreto que le sea propio, lo que quiere decir que no se puede encarnar mas que en y a través de lo particular[2].

Mientras que la identidad es normalmente lo que permite el intercambio y el diálogo, ésta es entonces planteada como lo que permite excluir. La preferencia natural se transforma en exclusivismo, las diferencias significativas se traducen en divisiones absolutas, en fronteras infranqueables. De esta manera se rompe con el pensamiento cósmico (o "pagano") tradicional, creando fracturas intransitables en un universo que, por tanto, ya no puede ser percibido como un todo unitario y orgánico y donde todo se conecta y sostiene. La reivindicación identitaria se convierte en un pretexto para legitimar la ignorancia, la marginación o la supresión de otros. Ella es la que permite conjurar, en una perspectiva obsidional, el miedo causado por la diferencia de los demás. El esencialismo obedece a la lógica del "ghetto positivo", del ghetto donde la gente se encierra en sí misma para no tener que saber nada de los demás con, como decía Péguy, la idea de que las únicas palabras adecuadas son las de su tribu. Es entonces cuando podemos hablar propiamente de "repliegue identitario".

En esta perspectiva, la distinción entre "nosotros" y "los otros", que está en la base de cualquier identidad colectiva, se plantea primeramente en términos de desigualdad o de hostilidad como principio. Las identidades se fijan en un tipo ideal intemporal, prohibiendo todo cambio en vez de ser el instrumento para ello. La diferencia es absolutizada de tal modo, que cualquier diálogo entre diferentes se devalúa o se considera imposible. Las razas y los pueblos son tratados como casi-especies distintas, que ya no tienen nada en común. Defender su identidad, necesariamente sería ignorar o despreciar las otras: un europeo, por ejemplo, ¡traicionaría a su identidad al amar la poesía árabe, el teatro japonés o la música africana! Se trataría de alabarse a uno mismo, atribuirse todos los méritos, darse siempre la razón, pretender no deberle nada a los otros, colocarse por encima de los otros en una visión del mundo ("nosotros *versus* los otros") que solo puede entenderse como ultracompetitiva (liberalismo clásico) o conflictiva (darwinismo social).

Esta concepción se expresa también en la perspectiva de un juego de suma cero: todo lo que posee el uno no podría ser poseído más que a expensas del otro. Así que nosotros seríamos aún más nosotros mismos cuando los otros fueran aún menos en sí mismos. Nuestra identidad estaría amenazada principalmente por la de los otros. Sólo podría afirmarse con la erradicación de la otra. Sobrevaloración por un lado, desvalorización del otro: el "entre-nosotros "se convierte en el lugar de la norma y del bien, el mundo exterior en el lugar de la amenaza y del mal. La consecuencia de esta visión es la *eliminación del tercero*: "Quien no está con nosotros está contra nosotros".

Lo que Edouard Glissant llamaba la "intolerancia sagrada de la raíz" lleva así paradójicamente a transformar el gusto por la diferencia en culto a la Mismidad. Frente a la homogeneización "mundialista" sólo se podría oponer el deseo de una homogeneidad a un nivel bajo, como esos movimientos independentistas o separatistas que solamente critican al Estado jacobino para reivindicar el derecho a instaurar un micro-Estado que, a su escala, sería igualmente así. El narcisismo de los miembros del grupo se fortalece con la interiorización en su identidad personal de los ideales que atribuyen a la entidad en la que se reconocen. Esta satisfacción narcisista permite a todos, incluidos los más mediocres, a identificarse con los más altos logros (reales o idealizados) de su comunidad. Aquí estamos en presencia de una "identidad de apoyo" (Georges Devereux).

Las identidades biológicas, consideradas como el epítome de lo que no cambia, son entonces frecuentemente privilegiadas para ser puestas al servicio del etnocentrismo, del racismo o de la xenofobia. Sin embargo, los criterios biológicos de pertenencia (a la raza, a la especie) sólo tienen un valor relativo. Ellos pueden, por supuesto, jugar un papel, pero no se refieren a nada de lo que es específicamente humano, porque el hombre no tiene otra esencia específica que su existencia socio-histórica. Dentro de la entidad retenida, tales criterios además no permiten ni discriminar políticamente entre amigos y enemigos, ni para determinar qué concepción del bien común debe prevalecer. También son incapaces de rendir cuentas de las rápidas evoluciones políticas y sociales que se producen dentro

de una población homogénea. Y reducir la definición de lo que es "como yo" equivale a rebajar todas las demás formas de afiliación, heredadas o elegidas. Se suman a esta representación fantasías de contaminación, de pureza y de impureza, la fobia a las mezclas, siendo todas temáticas de origen bíblico, a menudo agitadas en la visión de una decadencia obligada, de un desastre inminente, de una conjunción de futuras catástrofes, que no es mas que la recuperación invertida de la ideología del progreso (lo inevitable sólo cambia de sentido).

Es muy cierto que las culturas forman mundos distintos, pero estos mundos pueden comunicarse entre sí. No son especies diferentes. Porque encarnan, bajo las modalidades que les son propias, la esencia de la naturaleza humana, sus representantes pueden tratar de comprenderse y, sobre todo, aceptarse mutuamente, sin perderse o negarse. (Además, si las culturas constituyesen universos estancos, ¿cómo sería posible la globalización? ¿Cómo una cultura podría convertirse en una religión aparecida en el interior de otra? ¿Cómo se explica que investigadores de una determinada cultura puedan convertirse en especialistas de una cultura diferente?).

Rousseau ya había presentido el riesgo para cualquier identidad de degenerar en el amor propio. El esencialismo proviene claramente de la metafísica de la subjetividad. Consiste en expandir a un "nosotros" colectivo el autocentraje sobre uno mismo que el liberalismo proporciona al "yo" individual. Este autocentraje va en paralelo con una autovalorización que refuerza más la desvalorización del otro. La membresía acaba de esta manera por confundirse con la verdad, lo que quiere decir que ya no hay más verdad. El esencialismo aplica al grupo el principio liberal que legitima y hace primar sobre todas las cosas al egoísmo y la axiomática del interés. Para el liberalismo, el egoísmo individual es recomendable y legítimo a la vez; para el racismo, el egoísmo del grupo lo es otro tanto. De este modo, los grupos se atribuyen las mismas características de autosuficiencia que el liberalismo atribuye al individuo cuando hace de él una mónada que se basta a sí misma. (Pero, lógicamente, si tengo que sacrificarlo todo a lo que se parece más a mí, en última instancia es, a mí mismo, a quien tengo que concederle todo).

El esencialismo es un retorno a la soledad ontológica de Descartes, excepto que opera una transferencia del "yo" al "nosotros". La confusión entre el hecho político y la subjetividad toma la forma de una negación de lo que hay enfrente y de una dinámica de exclusión, con la esperanza totalmente vana de garantizar la unidad y la pureza de pertenencia. Semejante actitud llevó al rechazo de toda dialéctica política de la identidad. «El integrismo político identitario consiste, finalmente, en no basar ya el compromiso en la dialéctica, en última instancia arriesgada, de una relación a otra, sino en la búsqueda de un ideal político imposible basado en lo que se puede llamar una sociabilidad política de lo mismo»[3].

Ciertamente, no hay duda de que la presencia de un enemigo designado o señalado, fortalece la cohesión del grupo que se siente amenazado por ella y que, al mismo tiempo, ayuda a darle una identidad (o a fortalecerla). Pero esta identidad sigue siendo negativa: la identidad de los que se oponen a X únicamente es no-X. En algún discurso sobre la inmigración, por ejemplo, no hay problema para escuchar la queja de una cultura que ya ha perdido su identidad y siente pánico al enfrentarse brutalmente a otra, que se mantiene con vida. Esta queja no expresa la identidad, ella revela la pérdida. Lo que se les reprocha a los inmigrantes, a fin de cuentas, es tener una identidad, tener todavía una, mientras que nosotros ya no tenemos ninguna. No sabiendo ya quién soy, me limito a decir categóricamente lo que no soy o lo que no quiero ser.

Las patologías de la identidad, por desgracia, tienen, sin ninguna duda, un futuro en el mundo actual. La globalización suscita afirmaciones identitarias convulsivas, paroxísticas, que son otras tantas reacciones contra la amenaza de uniformización planetaria. La homogeneización del mundo y el repliegue etnocéntrico van de la mano. Ellos se generan y se refuerzan mutuamente, mediante lógicas inversas pero estrechamente dependientes entre sí. Después de haber cortado con el pasado, las comunidades posmodernas rara vez pueden apoyarse en tradiciones. Cuando éstas resurgen, a menudo es bajo formas reanimadas artificialmente, postuladas también con la espe-

ranza de normalizar los comportamientos. «Ahora bien, observa Zygmunt Bauman, como estas comunidades, a diferencia de las naciones modernas arraigadas en las instituciones coercitivas y educativas del Estado-nación, no pueden apoyarse sobre gran cosa, aparte de la copia y la reproducción de nuestras lealtades individuales, su existencia exige un compromiso emocional de una intensidad fuera de lo común, así como de declaraciones de fe estridentes, agudas y espectaculares»[4]. La identidad es, en efecto, un asunto de valores no negociables y, por tanto, de pasiones[5]. El problema de las identidades posmodernas es que, tanto por su naturaleza subjetiva y por la fragmentación del campo social, no pueden existir perdurablemente mas que mediante una voluntad renovada sin cesar y por la intensidad del compromiso de sus miembros. La afirmación identitaria se convierte así en un proceso emocional, una proclamación empática, que desemboca con frecuencia en el "repliegue identitario". Es por eso que cada vez que hay crisis de identidad, buscamos un chivo expiatorio.

Notas:

1 Cf. por ejemplo la obra de Brian M. Barry, quien acaba con el multiculturalismo en el nombre del igualitarismo: *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Harvard University Press, Cambridge 2001. Cf. también Eric Dupin, *L'hystérie identitaire*, Cherche-Midi, Paris 2004.

2 Cf. a este respecto Ernesto Laclau, *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, La Découverte, Paris 2000.

3 Bernard Lamizet, *Politique et identité*, op. cit., p. 323.

4 *La vie en miettes*, op. cit., p. 374. Cf. también Francis Arzalier, *Mondialisation et identités. Le paradoxe meurtrier du XXIe siècle. De la Corse à Kaboul, volontés identitaires, dérives et instrumentalisation des identités*, 1900-2003, *Le Temps des cerises*, Pantin 2004, quien demuestra que la globalización, al reducir las diferencias entre los pueblos, favorece la eclosión de los particularismos xenófobos, pero concluye que la búsqueda de identidad puede ser también un fermento de libertad.

5 Cf. Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton University Press, Princeton 1977 (trad. fr.: *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, PUF, Paris 1980).

El régimen posmoderno

La posmodernidad señala la entrada en la era de lo móvil, flexible, fractal, precario, de la red, del rizoma. El "zapping" se ha convertido en el modelo emblemático, paradigmático, del tiempo presente. Caracteriza tanto a las relaciones afectivas como a los comportamientos electorales, emociones, dolores y placeres, compromisos y afiliaciones. Las identidades posmodernas también son, pues, borrosas, fragmentadas, confusas. Christopher Lasch recuerda a este respecto que el significado de la identidad «se refiere tanto a las personas como a las cosas y ambas han perdido su solidez en el mundo moderno, su firmeza y continuidad". El mundo compuesto de objetos duraderos ha sido reemplazado "por productos desechables concebidos para la obsolescencia inmediata»[1].

Todo lo que permitía garantizar, no solamente en las relaciones sociales, sino también en las relaciones afectivas, una cierta duración, ha sido cuestionado por una sociedad atomizante y atomizada, basada en lo efímero y la fragilidad, el anonimato de la masa y la inseguridad[2]. Todas las grandes instituciones están en crisis, lo que significa que ya no construyen el espacio social, ya no estructuran el vínculo social, mientras que la tendencia general de las políticas estatales, con el pretexto de la privatización y la desregulación, es la de incitar a los ciudadanos a buscar soluciones individuales a problemas de origen social. Los partidos y los sindicatos ya no confieren identidad al pequeño número de miembros que les quedan. El trabajo, convirtiéndose al mismo tiempo en una actividad precaria y una mercancía escasa, cada vez lo logra menos. El debilitamiento de lo religioso contribuye en sí mismo al cuestionamiento identitario. El resultado es que hay aún más demanda de identidad cuando la identidad llega a ser más problemática[3]. Como escribe Zygmunt Bauman, «se piensa en la identidad cada vez que

no se sabe realmente dónde está nuestro lugar [...] "Identidad" es el nombre que se le ha dado a la búsqueda de una escapatoria a esta incertidumbre»[4].

En la época moderna, sigue señalando Bauman, los individuos eran percibidos principalmente como productores y soldados; en la actualidad lo son como consumidores y jugadores. El único gran relato que todavía funciona en la sociedad, el del Mercado, difiere de todos aquellos que le precedieron en que no favorece la formación de identidades fijas, sino que por el contrario busca disolverlas. Como Dios, se supone que el Mercado tiene todas las respuestas. Se presenta como omnipotente, pero sólo es omnipotente en la medida en que la materia humana ha perdido todo grosor, cualquier dimensión de profundidad. La circulación de mercancías requiere –además de la creciente homogeneización de la demanda– la instauración de un sujeto flotante, disponible para todas las solicitudes, abierto a todas las presiones consumistas, a todos los flujos comunicativos y comerciales, habiendo perdido todo espíritu crítico y toda verdadera personalidad, es decir, un individuo liberado de cualquier apego simbólico. «Lejos de asumir la cuestión del origen, del fundamento, del elemento primero, es decir, la cuestión tan hegeliana del deseo de infinito en el hombre, remarca Dany-Robert Dufour, [el Mercado] sólo puede enfrentar a cada individuo con los horrores (ciertamente no sin nuevos placeres) de la auto-fundación»[5].

El hombre, en otras palabras, ya no puede definirse en relación a Dios, al Rey, a la República o al progreso. Se le requiere para hacerlo de manera autorreferencial, de ubicar su identidad, no en la distancia entre él y un "Otro lo que sea", sino en la distancia entre "el Yo y el yo". Pero es de una auto-fundación permanente de lo que se trata, de una auto-fundación que se confunde con una búsqueda incesante, luego ignorante de las cuestiones del origen y del fin. «Sin embargo, añade Dufour, un sujeto privado de las cuestiones sobre el origen y el fin, es un sujeto amputado de la apertura al ser, dicho de otra manera, un sujeto impedido de ser plenamente sujeto» (ibid., p.103). Es por ello que la búsqueda de la identidad, literalmente agotadora, acaba tan a menudo en depresión.

En la sociedad de mercado, los individuos buscan frecuentemente identidades alternativas en los simulacros de la publicidad (las "marcas") o del consumo (el "*standing*"). Este fenómeno es particularmente pronunciado en lo que Gilles Lipovetsky llama "la sociedad de hiperconsumo", sociedad donde la mercantilización de las necesidades ya no está tan orientada hacia el gusto por las novedades u objetos-símbolos del rango social, como hacia un nuevo tipo de relación con las cosas y con uno mismo. Lipovetsky habla aquí, con razón, de "consumo de tercer tipo". Fundamentalmente orientado hacia motivaciones privadas de entretenimiento y "desconflictivizadas", éste se caracteriza por la pasión fetichista hacia las "marcas", la tendencia al infantilismo, el ideal de esfuerzo cero, la falta de cuidado fútil, el deseo narcisista de no parecer menos que los demás, el deseo de ser "conocido", la voluntad de decidir por sí solo sobre uno mismo y para uno mismo (el sueño del cuerpo perfecto, de la juventud eterna, de una vida concebida como divertimento), siendo todos estos rasgos característicos de un hiperindividualismo que se desarrolla en el seno de un universo de flujos y redes.

La marca o el logotipo toman tal importancia que sirven como criterio de membresía, de pertenencia a un grupo. Implican una identidad de remplazo, efímera también. Poseer un objeto de tal o cual marca permite entrar en el club o la "tribu" de los poseedores del mismo objeto. «La fase III, escribe Lipovetsky, puede entenderse como el momento en que la comercialización de los estilos de vida ya no encuentra más resistencias culturales e ideológicas estructurales, donde todo lo que pudiera sobrevivir como oposición cedió ante ella»[6]. Y agrega: «El hecho es este: en todos los ámbitos se imponen más o menos el principio de auto-servicio, lo efímero en los vínculos, la instrumentalización utilitarista de las instituciones, el cálculo individualista de los costos y beneficios. Lo que viene a decir que el mercado se ha convertido, mucho más allá de las transacciones económicas, en el modelo y el imaginario que rigen todas las relaciones sociales»[7].

La relación con el espacio, y por lo tanto con el territorio, también ha cambiado. Desde la época de la Gran Muralla China

o de los limes, hasta aquella de las líneas Sigfrido y Maginot, la frontera y, sobretodo, la frontera reforzada, establecía una separación que permitía establecer los límites de los poderes políticos y jurídicos y garantizaba a las poblaciones tanto la seguridad como la oportunidad de evolucionar por sí mismas a su propio ritmo. El territorio era entonces el recurso más codiciado, y las guerras estaban destinadas principalmente para conquistar otros nuevos. La autoridad pública era en sí misma territorial, la señal de su poder residía en la capacidad de controlar las entradas y salidas. Cruzar una frontera permitía salir o volver "a casa". Esta capacidad protectora del espacio actualmente ha desaparecido.

La globalización se caracteriza por una desterritorialización generalizada de las problemáticas (financieras, económicas, tecnológicas, ecológicas, etc.). Éstas se implementan a nivel mundial y las fronteras se vuelven porosas, cuando no inexistentes, ya no detienen nada, lo que significa que ya no garantizan nada, y especialmente el mantenimiento de las identidades. Debido a que las fronteras ya no detienen nada, los riesgos se difunden por todo el mundo y se vuelven incontrolables, pero también es por esta razón que el hecho de vivir dentro de fronteras reconocidas ya no permite la tener la seguridad de beneficiarse de un estilo de vida específico. Las influencias culturales, comunicativas, ideológicas o de otro tipo, hacen caso omiso de las fronteras, las cuales atraviesan o sobrevuelan, incluso con más facilidad que el simple hecho de rodearlas.

Mientras tanto, el poder en sí mismo se convierte en extraterritorial. Es el caso de instancias internacionales o transnacionales mucho más que de los gobiernos nacionales, y ahora es la movilidad, más que el arraigo, lo que representa el factor estratégico decisivo. «En la jerarquía global que está emergiendo, escribe Zygmunt Bauman, reinan aquellos que dependen menos del espacio, quienes están menos atados a un lugar y los más libres para moverse y trasladarse. En el "espacio de flujos", donde se inscriben y operan los poderes globales, es la velocidad de movimiento y la facilidad para soltarse y escapar, y no el tamaño de las posesiones territoriales, lo que importa. El arraigo territorial demora el movimiento o excluye su misma

posibilidad, ya no es pues una ventaja, sino una carga y una desventaja»[8]. La economía dio el primer ejemplo de la "deslocalización". La política actual, allí donde todavía tiene un poder real de decisión, ya no pertenece al "espacio de los lugares", sino al de los flujos.

El vínculo entre identidad y territorio se distiende al mismo tiempo. En el pasado, la identidad por lo general tenía una base territorial. Sin embargo, incluso entonces, identidad y territorio no siempre iban de la mano. El pueblo judío ha mantenido, mejor que muchos otros, su identidad, a pesar de que no ha dispuesto de ningún territorio propio durante la mayor parte de su historia. La razón es obvia: sus valores de referencia y, en especial, su ortopráxis, le permitieron permanecer como pueblo. Ahora tendremos que acostumbrarnos a pensar la identidad sobre una base que no sea necesariamente (o únicamente) territorial.

Sin embargo, más que suprimir el espacio, la globalización lo transforma y lo redistribuye. En el territorio, tiende a sustituir el lugar –este lugar "que enlaza", como dice Maffesoli. La esclerosis o el hundimiento de las principales historias nacionales vuelven a dar importancia a la multiplicidad de historias regionales y a los arraigos locales. De ahí la importancia de lo "local" o del localismo que, en oposición a lo global, parece ofrecer mejores garantías para la preservación de las identidades («el espaciamiento y la producción de identidad son dos facetas de un mismo proceso», sigue señalando Zygmunt Bauman). Aquí podríamos evocar, al mismo tiempo, aquello que los antiguos llamaban el "*genus loci*" y lo que Heidegger denomina "*Erörterung*", es decir, la asignación al lugar: «Lo que llamamos un lugar es aquello que reúne en sí lo esencial de una cosa»[9].

La modernidad fue una post-feudalidad, la posmodernidad marca un cierto regreso al periodo anterior, pero no lo restituye de manera idéntica. Este retorno es evidente en el resurgimiento de esas mismas comunidades que la modernidad había intentado disolver por todos los medios. «Es en la comunidad, escribe Bauman, donde se concentran muchas de las esperanzas por los desposeídos debido a quiebras o instituciones afectadas de descrédito. Damos la bienvenida ahora como "capacidad de

habilitación" lo que una vez fue rechazado como una restricción. Lo que antes era visto como un obstáculo en el camino hacia la humanidad está ahora elogiado como su condición necesaria»[10]. Pero este retorno no puede ignorar el intermedio moderno, razón por la cual las comunidades posmodernas se distinguen necesariamente de las comunidades premodernas. Como reacción, la identidad toma a menudo una forma de comunión, cuando no de fusión. Es lo que hace mucho tiempo señaló Michel Maffesoli: «La pérdida del propio cuerpo en el cuerpo colectivo, ya sea metafóricamente o *stricto sensu*, parece ser la característica de la comunidad sensible o afectiva que toma el relevo de la "sociedad" puramente utilitaria»[11].

Notas:

1 Christopher Lasch, *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, Pan Books, Londres 1985, pp. 32-34.

2 Sobre la disolución del vínculo social y la evolución de las relaciones afectivas, cf. principalmente Zygmunt Baumann, *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds*, Polity Press, Cambridge 2003.

3 Hoy podemos cambiar de nombre, de nacionalidad e incluso de sexo. Es significativo que, al mismo tiempo, los poderes públicos se emplean en establecer la identidad señalizadora de manera cada vez más precisa: huellas digitales, ADN, marcadores genéticos, iris, etc. Si la identidad puede ser cada vez más elegida, es lógico que a ojos de las autoridades «las marcas de la identidad se desplazan hacia un componente de la persona sobre la cual precisamente su libertad de elección no se ejerce, es decir –hasta nueva orden– la composición íntima de su cuerpo» (Nicolas Journet, «Liberté, égalité, identité», en *Sciences humaines*, marzo de 2003, p. 49).

4 *La vie en miettes*, op. cit., p. 34.

5 Dany-Robert Dufour, *L'art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total*, Denoël, Paris 2003, p. 99.

6 Gilles Lipovetsky, «La société d'hyperconsommation», en *Le Débat*, marzo-abril de 2003, pp. 92-93.

7 Ibid., p. 95.

8 Zygmunt Bauman, *La vie en miettes*, op. cit.

9 Martin Heidegger, *Le principe de raison*, Gallimard, Paris 1962, p. 145.

10 *La vie en miettes*, op. cit., pp. 372-373.

11 Michel Maffesoli, *Notes sur la postmodernité*, Félin-Institut du monde arabe, Paris 2003, p. 50.

La identidad, víctima de la desimbolización mercantil

Los elementos clave de la identidad colectiva siguen siendo hoy el idioma, la cultura en un sentido general (sistema de valores, estilos de vida, formas de pensar), a menudo (pero no siempre) el territorio, un sentido de pertenencia y el deseo de vivir juntos.

El idioma fundamenta la comunidad lingüística, pero también la posibilidad de intercambiar y de diálogo. Permitiéndome construir mi identidad en relación con el otro, es también, por definición, dialógica. «El lenguaje, recuerda Charles Taylor, está modelado y se desarrolla principalmente no en el monólogo, sino en el diálogo, o mejor, en la vida de una comunidad de discurso»[1]. Ciertamente, el idioma no es un marcador identitario absoluto (no hay necesidad de ser europeo para hablar una lengua europea, y a principios del siglo XIX la mitad de los franceses no hablaban francés). Incluso ha ocurrido que un pueblo ha perdido su lengua sin por ello perder conciencia de su identidad (los ejemplos del gaélico o del hebreo). Sin embargo, en todas las épocas, el idioma ha funcionado como principal signo de reconocimiento. Al permitir entenderse, inmediatamente crea un vínculo.

Ello lleva también a pensar en ciertas categorías. Lejos de ser un simple medio de comunicación, el idioma es el vehículo del sentido de las cosas y, como tal, permite la emergencia de una conciencia reflexiva. Heidegger decía que ofrece la oportunidad de una revelación del ser. El idioma revela un mundo que es el lugar de nuestras evaluaciones, nuestras emociones y nuestras relaciones. Esto significa que los valores compartidos son difíciles de entender sin un contexto lingüístico que los fundamente. Y que los diferentes idiomas reflejan diferentes visiones del mundo, diferentes maneras de estar en el mundo. «Un pueblo no posee ninguna idea para la cual no tenga una palabra», ya decía Herder[2].

Tras el idioma, los usos y costumbres. «Lo que especifica nuestra identidad, escribe Bernard Lamizet, es el conjunto de las prácticas culturales y las prácticas simbólicas en las que invertimos nuestra actividad simbólica. Son nuestras prácticas sociales las que caracterizan nuestro uso del espacio público y que, de esta manera, fundamentan la parte de nuestra sociabilidad que se ofrece a la interpretación y el reconocimiento de los demás. Nuestras prácticas culturales y simbólicas nos hacen existir en el espacio público ante los demás y, de este modo, construyen nuestra identidad»[3]. El problema es que hoy las prácticas culturales y simbólicas son eliminadas en gran parte por la homogeneización de las costumbres. Homogeneización además totalmente consentida: ¿cuántos, de aquellos que aseguran querer defender su identidad, tienen un modo de vida verdaderamente diferente del de sus semejantes de un extremo al otro del mundo desarrollado? (Los alemanes intentaron durante siglos responder a la pregunta: "¿Qué es alemán" ¿Quién se arriesgaría hoy a definir lo que es francés, italiano, español o flamenco?).

En las sociedades tradicionales, como señaló Marcel Gauchet, «lo simbólico reina de manera explícitamente organizativa»[4]. Esta constatación se relaciona directamente con la cuestión de la identidad, pues la identidad, como hemos visto, es en sí fundamentalmente simbólica. Y debido a que ella es, ante todo, simbólica, resulta ser la primera víctima de la desimbolización mercantil.

Con el capitalismo total, cualquier objeto puede ser reducido a su valor de mercado, todo entra en el orden de la pura mercancía, siendo esta última promovida al rango de realidad última. Cualquier cosa que no tiene un equivalente, en especial un equivalente monetario, se encuentra desvalorizado en consecuencia. Mientras tanto, la condición de productor-consumidor es lo único verdaderamente reconocido al individuo en la sociedad de mercado, habiéndolo transformado el Estado en beneficiario de servicios (y la familia como receptora de bienes y productos que los medios de comunicación hacen prescriptivos). La sociedad de mercado está destinada principalmente a acelerar el flujo de las cosas. Para facilitar esta circulación, debe

ser eliminada del intercambio cualquier característica que no esté incluida en el mero valor comercial. Los hombres deben ser relevados de su peso simbólico: lo que circula no debe ser ponderado con asignación simbólica, empezando por el reconocimiento de la identidad. Aquí es donde el intercambio mercantil se opone directamente a la relación del don, que siempre contiene una parte inconmensurable, de sin-precio[5]. Como observa Charles Taylor, las exigencias de la supervivencia en una sociedad capitalista (o tecnológica) están diseñadas para dictar un patrón de comportamiento puramente instrumental que tiene inevitablemente por efecto destruir o marginar a los propósitos que tienen un valor intrínseco»[6]. La Forma-Capital es nihilista porque, al erradicar lo simbólico, completa el desencantamiento del mundo, lo que acaba con la negación de todos los ámbitos de sentido.

En su ensayo sobre la "nueva servidumbre del hombre liberado", Dany-Robert Dufour ha descrito a la perfección ese proceso por el cual el Mercado tiende a eliminar toda forma de intercambio que dependa de una garantía simbólica, social o metasocial, solo dejando subsistir al intercambio válido por su relación con la mercancía: «En general, cualquier figura trascendente que venía a fundamentar el valor está ahora cuestionada, solamente hay mercancías que se intercambian mediante su estricto valor de mercado. Ahora se les pide a los hombres que se deshagan de todas esas sobrecargas simbólicas que garantizaban su comercio. El valor simbólico es así desmantelado a favor del simple y neutral valor monetario de la mercancía de modo que nada más [...] pueda obstaculizar la libre circulación»[7]. La desimbolización indica, pues, cómo «librar al intercambio concreto de aquello que le excede al tiempo que lo establece: su fundamento. En efecto, el intercambio humano está integrado en un conjunto de normas cuyo principio no es real, sino que se refiere a "valores" postulados. Estos valores vienen de una cultura (custodia de principios morales, cánones estéticos, patrones de la verdad) y, como tales, pueden diferir, incluso oponerse a otros valores. Sin embargo, el "nuevo espíritu del capitalismo" persigue un ideal de fluidez, transparencia, circulación y renovación que no puede ser acomodado en

el peso histórico de esos valores culturales. En este sentido, el adjetivo "liberal" define la condición de un hombre "liberado" de cualquier vínculo con los valores. Todo lo que se refiere a la esfera trascendente de principios e ideales, no siendo convertibles en bienes o servicios, se ve ahora desacreditado. Los valores (morales) no tienen ningún valor (comercial). No valen nada, su supervivencia ya no se justifica en un universo que ha llegado a ser integralmente comercial. Además, constituyen una posibilidad de resistencia a la propaganda publicitaria que exige, para ser plenamente eficaz, un espíritu "libre" de cualquier restricción cultural. Por tanto, la desimbolización tiene un objetivo: quiere erradicar, en los intercambios, el componente cultural, siempre especial por su naturaleza»[8].

La propia sociedad de mercado propone un trato: abandonad vuestras identidades a cambio de más consumo, renunciad a cualquier valor simbólico para concentraros únicamente en el valor mercantil. «El Mercado tiene interés objetivo en la flexibilidad y en la precarización de las identidades. El sueño actual del Mercado, en su lógica de extensión infinita de la área de comercio, es ser capaz de proporcionar kits de todo tipo, incluso hasta panoplias identitarias»[9]. Con la desimbolización borrando cualquier referencia significativa más allá del interés contable y del afán de lucro, no es de extrañar que la identidad acabe por confundirse con el tener (yo valgo lo que tengo, yo soy lo que poseo). Porque, como sigue señalando Dany-Robert Dufour, «Este cambio radical en el juego comercial entraña una mutación antropológica. Desde el momento en que cualquier garante simbólico de los intercambios entre la gente es eliminado, es la misma condición humana lo que cambia»[10].

La principal fuente de alienación de las identidades, por tanto, parece estar actualmente en el fetichismo de la mercancía. «El fetichista asigna el producto de su propia actividad al fetiche. En consecuencia, el fetichista deja de ejercer su propio poder [...] el poder de determinar la forma y el contenido de su vida cotidiana; implementa los "poderes" que él atribuye a su fetiche (el "poder" para comprar bienes)»[11].

La sociedad de mercado tiene un significado antropológico obvio. Modula el imaginario, tiende a crear un hombre nuevo

definido por sus meros intereses materiales. Alienación del ser, alienación del deseo, alienación de la necesidad. La sociedad de mercado sólo propone una caricatura del vínculo social, puesto que define como única verdadera existencia la separación de los demás. Mientras tanto, cosifica las relaciones sociales, es decir, conduce las relaciones entre los hombres a imitar servilmente la forma de las relaciones con las cosas y entre las cosas. Esta reificación es inseparable de la lógica del capitalismo. Desde la perspectiva de la Forma-Capital, los hombres son sólo cosas, a saber, factores de producción y consumo. Estos factores están relacionados entre sí por el intercambio de mercancías. La función de la Forma-Capital es alienar toda actividad creativa viviente esforzándose en producir y reproducir una forma de vida cotidiana de acuerdo a los valores que le son propios. En la Antigüedad, a veces se atribuían ciertas características de los seres vivos a las cosas inanimadas; en la lógica del capital, son los seres vivos los que se convierten en objetos inanimados. Es un círculo vicioso, una huida hacia adelante, porque el propósito de la lógica del capital no es básicamente satisfacer las necesidades propiamente humanas, sino utilizar esas necesidades (añadiendo las que ella misma crea) para reproducir y extender cada vez más el imperio del capital.

Los médicos y los psicólogos han estudiado durante mucho tiempo los trastornos de la identidad. Ellos se ocupan diariamente de individuos víctimas de una crisis de identidad, que se quejan de una sensación de vacío, de una pérdida de autoestima, de una incertidumbre acerca de lo que realmente les importa a ellos. La crisis de identidad es, a la vez, una forma de alienación y desorientación. La pérdida de la identidad es una patología que priva al individuo, a un mismo tiempo, tanto de su identidad singular, como de cualquier posible sociabilidad, ya que ésta siempre implica una mediación. Es en esto comparable a la amnesia, al olvido, de quien es propio sumergir a los seres y las cosas en la indistinción. Es como esa "palabra sin voz" de la que habla Nietzsche en *Así habló Zaratustra*: una palabra sin sujeto, sin identidad. Corresponde a ese proceso mediante el cual el sujeto deja de existir como tal, y sólo existe como objeto. La pérdida de identidad, tanto para los individuos

como para los pueblos, es la salida de lo simbólico. Esta salida condena a vagar en el presente perpetuo, es decir, en una huida hacia adelante que ya no tiene ningún propósito o fin.

Notas:

1 *La liberté des modernes*, op. cit., p. 47.

2 Johann Gottfried von Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Aubier, Paris 1962, p. 149.

3 *Politique et identité*, op. cit., p. 6.

4 *La démocratie contre elle-même*, op. cit.

5 Cf. Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Seuil, Paris 2002, pp. 176-189.

6 *Les sources du moi*, op. cit., p. 624.

7 *L'art de réduire les têtes*, op. cit., pp. 13-14.

8 Ibid., pp. 238-239.

9 Ibid., pp. 217-218.

10 Ibid., p. 15.

11 Fredy Perlman, «La reproduction de la vie quotidienne», en *(Dis)continuité*, julio de 2001.

APÉNDICES

¿Qué es la identidad?

En un pasaje famoso de sus *Confesiones*, San Agustín escribe: «¿Qué es el tiempo? Si nadie me pregunta sobre esto, bien, entonces yo sé su significado, pero si alguien me pregunta sobre ello y trato de explicarlo, entonces dejo de saberlo».

Esta cita de San Agustín sobre el tiempo puede ser usada en lo relativo a la identidad: la identidad no implica problemas mientras nadie te pregunte sobre ello. La identidad es algo que se da por hecho; es algo natural. Pero una situación diferente surge en el momento en que nos preguntamos: "¿quién soy yo?" o "¿quiénes somos nosotros?" O mucho mejor: "¿qué significa ser americano?", "¿qué es ser francés?" o "¿qué es ser alemán?"

No es nada fácil, en absoluto, hablar sobre identidad, porque al contrario de lo que mucha gente cree (empezando por aquellos que quieren defenderla), la identidad no es un concepto simple. Se trata de una cuestión realmente compleja.

Identidad es una cuestión compleja porque surge como un problema precisamente desde el momento en que ya no se considera como algo dado. En este sentido, la identidad es una cuestión típicamente moderna. En las sociedades tradicionales nadie se cuestiona nunca su identidad, la razón de ser así se da por hecho por todas las personas, como algo evidente. Por tanto, nuestra primera señal es: Es en un momento en el que la identidad –ya sea individual o colectiva– está siendo amenazada, o ya ha desaparecido, cuando uno comienza a preguntarse cosas acerca de qué es la identidad. Este es el caso hoy, y esta es la razón por la que la identidad se ha convertido en un tema tan polémico, tanto en el nivel político como en el ideológico. La identidad se ha convertido en una cuestión problemática en la época moderna y postmoderna en vista del hecho de que sus puntos de referencia se han disipado y ya nadie conoce cuál es el sentido de la vida.

Sin embargo, no puede ser solo una simple coincidencia que las identidades se hayan convertido en algo tan problemático en la era moderna. Esto indica que la modernidad ha sido el vehículo de una evolución directamente dañina para todas las identidades. Esta evolución se debe en primer lugar al auge del individualismo, cuyas raíces se encuentran en Descartes y su obra. En las enseñanzas de Descartes hay de hecho una sublimación del sujeto lleva al autor a atribuir al individualismo un tipo de soledad ontológica, a través de la cual el individuo, para existir, debe liberarse de toda comunidad. El atomismo político, el cual apareció en el siglo XVII, especialmente con las teorías del contrato social de Grotius, Pufendorf, Locke y otros, fue una de sus consecuencias.

Otro motivo por el que la cuestión de la identidad parece tan compleja es el hecho de que la identidad, ya sea individual o colectiva, no puede ser reducida solamente a una dimensión en la vida de los individuos y de los pueblos. La Identidad no es nunca algo unidimensional; es algo multidimensional. Nuestra identidad combina componentes heredados con aquellos que son elegidos por nosotros mismos. Tenemos una identidad nacional, una identidad lingüística, una identidad política, una identidad cultural, una identidad étnica, una identidad sexual, una identidad profesional, y otras muchas identidades.

Todos estos aspectos diferentes definen nuestra identidad objetiva. Pero la experiencia nos enseña que en general no damos ningún valor a esta identidad objetiva. Esto quiere decir que la identidad también lleva una dimensión subjetiva. En general, nos definimos a nosotros mismos refiriéndonos al aspecto concreto de nuestra identidad que se muestra para nosotros como el más importante y crítico, mientras que ignoramos otros aspectos de identidad. La identidad no se puede separar de lo que realmente nos importa más a nosotros. Esto muestra la parte de nosotros con la que nos estimamos más y de la que dependemos a la hora de construirnos a nosotros mismos.

Pero ¿cuál es la parte de nosotros mismos que nos define según nuestra opinión de la forma más esencial? Esta es la cuestión que debemos responder a la hora de analizar nuestra identidad.

Para describir lo que más nos importa a nosotros, el sociólogo canadiense Charles Taylor habla de "evaluaciones fuertes" y "bienes constitutivos". Los "bienes constitutivos" están en fuerte contraste con los bienes materiales, o para esta cuestión, con los bienes que emanan de alguna necesidad física, en tanto que no se pueden identificar en base a simples preferencias, pero, en cambio, son los principales cimientos de nuestra identidad. Las "evaluaciones fuertes" se caracterizan por el hecho de que no son negociables y no pueden ser reducidas a un simple capricho. No están relacionadas con el bienestar material, sino con ser nosotros mismos. Estas evaluaciones están relacionadas con todo lo que ofrece una razón para vivir y para morir, por lo que tienen un gran peso en los valores que son concebidos como buenos.

Habiendo hecho estas indicaciones preliminares, me gustaría mencionar a continuación dos errores que se comenten generalmente al hablar de identidad.

El primer error es que nuestra identidad depende solo de nosotros mismos. Sin embargo, en realidad nuestra identidad está también moldeada por la interrelación que tenemos con otros, por el punto de vista que tenemos sobre otras personas y por el punto de vista que otros tienen sobre nosotros mismos. Un sujeto aislado, un hombre o un grupo que vive solo por y para sí mismo, alejado de otros grupos o pueblos, no tiene identidad. Dicho de otra forma: no hay cosa similar a la identidad de algo que emerge únicamente de uno mismo. Ciertamente, la identidad es algo que da a la vida un significado. Sin embargo, en vista del hecho de que la vida no puede ser vivida solamente a un nivel individual, la cuestión de la identidad necesariamente implica una dimensión social. La identidad no puede ser concebida de forma independiente al vínculo social. Así, es siempre el grupo el que asigna al individuo una parte de su identidad, a través de la historia, del lenguaje y de las instituciones. Esto significa que la identidad no puede ser marginada por el propio sujeto, sino que solo puede serlo por la relación de un sujeto con la identidad de otros. Toda identidad es en su naturaleza fundamentalmente dialogante.

La frase "toda identidad es en su naturaleza fundamentalmente dialogante" significa que el otro también constituye mi

identidad porque me permite realizarme a mí mismo. Por el contrario, el individualismo concibe su relación con el otro solamente a través de la perspectiva de mutuos intereses encontrados. Desde una perspectiva comunitaria, la cual es también mi perspectiva, las relaciones sociales son parte de mí mismo. Como señaló Charles Taylor, el otro es también "un elemento de mi identidad interior". Un grupo, al igual que un individuo, debe plantar cara a esta "pareja".

El segundo gran error es definir la identidad como algo dentro de nosotros que permanece para siempre inmutable e imposible de ser modificado. En este caso, independientemente de que hablemos sobre un individuo o sobre un pueblo, la identidad se concibe como una esencia fundada sobre atributos invariables e intangibles. Así, la identidad no es solamente una esencia, o un hecho real o una realidad estática. La identidad tiene una substancia en sí misma y su propia realidad dinámica. La identidad no refleja solo singularidad o una naturaleza permanente de esa singularidad. Continuidad también implica cambio, tal y como la definición de uno mismo implica relación con los otros. No puede haber una identidad sin el proceso de transformación. El factor importante es que no debemos mirar nunca a estos dos términos como si fuesen mutuamente contradictorios. La identidad no es algo inmutable, sino más bien algo que siempre podemos cambiar sin dejar de ser nosotros mismos. La identidad define el método de cómo cambiar y este método nos pertenece solamente a nosotros.

Finalmente, debo decir que la identidad no es simplemente un objeto que necesite ser descubierto, sino un objeto que necesita ser interpretado. La vida humana, como explicaron correctamente filósofos de la talla de Wilhelm Dilthey, Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur, es fundamentalmente interpretativa en su naturaleza, es decir, vivir no significa solamente describir objetos, sino también tratar de dotar de significado a esos objetos. El hombre es "un animal que se interpreta a sí mismo", escribió Taylor. La identidad no escapa a esta regla. La identidad es una definición de uno mismo, parcialmente implícita, trabajada con intensidad y redefinida a lo largo de la vida. La identidad es fundamentalmente narrativa en su naturaleza. Resulta

de la historia que nos contamos a nosotros mismos cuando nos preguntamos cuestiones como quiénes somos.

¿Cuál es la amenaza actual para la mayoría de las identidades colectivas?

A esta cuestión muchos responderán señalando al fenómeno de la inmigración masiva, siendo la mayoría de los países Occidentales su escenario central. La dureza de este fenómeno no puede ser negada, ni pueden negarse patologías sociales resultantes de la inmigración. Este punto de vista, en mi opinión, al no poner el foco en las causas de la inmigración no tiene en cuenta el punto esencial y, por tanto, no lleva a cabo un análisis acertado.

Por mi parte debo decir que lo que plantea la mayor amenaza a las identidades colectivas en la actualidad es el sistema que "aniquila a los pueblos", es decir, la imposición de forma universal de un sistema de homogeneización global que elimina toda la diversidad humana, diversidad de los pueblos, de las lenguas y culturas. El sistema está asociado con la noción de gobierno global y el mercado global. El objetivo que subyace es la eliminación de fronteras a favor de un mundo unificado. Yo llamo a este sistema la ideología de la Igualdad y la ideología de lo Igual.

Yo no pertenezco a aquellos que afirmarán que nuestra identidad está siendo principalmente amenazada por otros, aunque, por supuesto, dicha amenaza pueda existir. Yo creo que el mayor peligro que existe sobre la identidad no solo amenaza nuestra identidad, sino también la identidad de otros pueblos. El mayor peligro es el auge de lo indistinto, la eliminación de las diferencias, la destrucción de las culturas populares y estilos de vida en un mundo globalizado en el que los únicos valores reconocidos son aquellos que vienen marcados en las etiquetas en forma de precio, es decir, el dinero. Para mí, la gran cuestión de los próximos años será: ¿nos dirigimos hacia un mundo unificado y unipolar donde las diferencias desaparecerán o nos dirigimos a un mundo multipolar donde las identidades mantendrán algún valor?

Responder a esta pregunta inevitablemente nos lleva a la cuestión relativa al significado de modernidad, especialmente

el significado de la filosofía de la Ilustración, la cual resultó ser su fuerza conductora en el siglo XVIII.

¿Por qué es la filosofía de la Ilustración inherentemente hostil a las identidades colectivas? Estar fundamentalmente sesgado hacia el futuro demoniza las nociones de "tradición", "costumbre" y "raíces", y ve en estos conceptos supersticiones pasadas de moda y obstáculos a su marcha triunfal hacia el progreso. Teniendo como objetivo la unificación de la humanidad, la teoría del progreso implica que uno debe, por tanto, descartar cualquier esclavitud "arcaica", es decir, rechazar todos los vínculos antiguos y destruir sistemáticamente todos los fundamentos orgánicos y simbólicos de solidaridad tradicional. La dinámica de la modernidad arranca al hombre de sus lazos comunitarios naturales y no respeta su inserción en una humanidad específica, porque semejante noción está basada en una concepción atomista de la sociedad, concebida como la suma total de individuos racionales y fundamentalmente libres, los cuales se supone que pueden elegir sus propios objetivos para dirigir sus acciones. Esto es por lo que la herencia de la Ilustración se opone al mantenimiento de identidades.

De forma sorprendente, todos los conservadores americanos parecen estar adheridos al individualismo metodológico. Ellos creen que los individuos son más importantes que las comunidades o los colectivos. Esta es la razón por la que ellos se oponen a la intervención del estado, pero también a cualquier otra forma de regulación económica y financiera, la cual ellos asocian generalmente con "socialismo". Este punto de vista les impide comprender que la desintegración de las identidades colectivas está directamente vinculada al auge del individualismo, provocando que su mentalidad este dominada por valores económicos y comerciales y por el axioma generalizado del interés.

Como a muchos europeos, a mí también me sorprende que los conservadores americanos defiendan casi unánimemente el sistema capitalista cuya expansión destruye de forma metódica todo lo que ellos pretenden conservar. A pesar de la crisis estructural del sistema capitalista de los últimos años, los conservadores americanos siguen considerando el capitalismo

como el único sistema que respeta y garantiza las libertades individuales, la propiedad privada y el libre comercio. Ellos creen en las virtudes intrínsecas del mercado, cuyo mecanismo se considera el paradigma de todas las relaciones sociales. Ellos creen que el capitalismo esta entrelazado con la democracia y la libertad. Ellos creen en la necesidad (y la posibilidad) del crecimiento económico perpetuo. Ellos creen que el consumo es parte de la felicidad y que "mas" es sinónimo de "mejor".

Sin embargo, el capitalismo no tiene nada de "conservador" en sí mismo. ¡Precisamente es todo lo contrario! Karl Marx ya observó que el desmantelamiento del feudalismo y la erradicación de las culturas tradiciones y los valores ancestrales era resultado del capitalismo, que sumerge todo en el "agua congelada del cálculo egoísta." Hoy más que nunca, el sistema capitalista esta envenenado por la sobreacumulación de capital. Se necesitan más tiendas, cada vez más y más mercados, siempre más y más beneficio. Bien, semejante objetivo no puede ser alcanzado a menos que antes hayamos desmantelado todo lo que exista en su camino, comenzando en primer lugar por las identidades colectivas. Una economía de mercado completamente madura no puede funcionar de forma sostenida a menos que la mayoría de las personas hayan interiorizado la cultura de la moda, del consumo y del crecimiento ilimitado. El capitalismo no puede transformar el mundo en un inmenso mercado –este es su principal objetivo– a no ser que el planeta se fragmente y a no ser que el planeta renuncie a todas las formas de imaginación simbólica, la cual necesita ser reemplazada por la fiebre de siempre algo nuevo, tanto para la lógica del beneficio como para la acumulación ilimitada de capital.

Esta es la razón por la que el capitalismo, en su intento por eliminar las fronteras, es también un sistema que se ha vuelto mucho más efectivo que el comunismo. La razón de ello es que la lógica económica sitúa el beneficio por encima de cualquier otra cosa. Adam Smith escribió que el comerciante no tiene otra patria que aquel territorio en el que alcanza su mayor beneficio.

Y así es por lo que el capitalismo es el principal responsable de la inmigración. Por un lado, el uso de inmigrantes crea una

presión a la baja en los salarios de los trabajadores; por otro lado, el principio más importante del capitalismo (*"laissez faire, laissez passer"*) implica la libre circulación de las personas, junto a la libre circulación de bienes y capital. Esta es la razón por la que el capital requiere un incremento de la movilidad de la mano de obra, y el hecho de que las migraciones de mano de obra se realicen solamente a lo largo de las fronteras nacionales es visto por los capitalistas como un obstáculo al desarrollo del comercio. Desde este punto de vista, el mercado global debe convertirse en el escenario natural de la "ciudadanía global".

La sociedad de mercado ofrece solamente una caricatura del vinculo social, desde que define la separación del resto como la única existencia verdadera. Mientras tanto, modifica las relaciones sociales, es decir, las relaciones entre ciudadanos deben convertirse en un calco de las relaciones entre los bienes. Desde el punto de vista del capital, los hombres son objetos, y de hecho ellos solamente pueden ser agentes en los procesos de producción y consumo, y están solamente interconectados a través del intercambio de bienes.

Al convertirse el capitalismo en una "cuestión total de hechos (Marcel Mauss), cada objeto debe ser, por tanto, reducido a su valor comercial, todo debe ser catalogado como mercancía, siendo esta su realidad definitiva." Así, cualquier cosa que no tenga su equivalencia, especialmente equivalencia monetaria, debe ser devaluada. De este modo, el valor del mercado, los valores comerciales, los valores de utilidad y los valores marcados por el interés, los cuales se miden solamente por cuestiones de cantidad, se oponen totalmente a los valores que no se pueden contabilizar y no se pueden medir, siendo estos los valores sobre los que gira la existencia de las culturas y de los pueblos.

Esta es la razón por la que las identidades permanecerán amenazadas mientras nos neguemos a cuestionar todos los tipos de vida alienados que son estructuralmente relacionados con la cosmovisión capitalista, la cual defiende el crecimiento infinito y el consumo sin límites.

Yo soy consciente de que no es fácil transmitir esto a los Estados Unidos, lugar de nacimiento del capitalismo moderno, un país que prioriza el individuo sobre su comunidad y que

siempre ha creído en los méritos intrínsecos del mercado, en las virtudes de la tecnología, en la realidad del progreso y cuyo pensamiento político, sobre todo desde la época de los Padres Fundadores, se ha basado en los supuestos de la Ilustración, el universalismo mesiánico, la teoría de los derechos y la ideología del progreso.

* Discurso pronunciado por Alain de Benoist en un evento organizado por el NPI (The National Policy Institute), en Washington DC, el 26 de octubre de 2013.

Identidad y diferencia

La diferencia

El debate sobre la inmigración ha planteado de forma aguda las cuestiones del derecho a la diferencia, del futuro del modo de vida comunitario, de la diversidad de las culturas humanas y del pluralismo social y político. Cuestiones de tal importancia no pueden ser tratadas con eslóganes sumarios o respuestas prefabricadas. «Dejemos, pues, de oponer exclusión e integración –escribe Alain Touraine–. La primera es tan absurda como escandalosa, pero la segunda ha tomado dos formas que es preciso distinguir y entre las que hay que buscar, cuando menos, una complementariedad. Hablar de integración tan sólo para decirles a los recién llegados que tienen que ocupar su sitio en la sociedad tal y cual era antes de su llegada, eso está más cerca de la exclusión que de una verdadera integración»[1].

La tendencia comunitarista empezó a afirmarse a principios de los años ochenta, de la mano de proposiciones ideológicas ciertamente confusas, sobre la noción de "sociedad multicultural". Después pareció remitir a causa de las críticas dirigidas contra ella en nombre del individualismo liberal o del universalismo "republicano": abandono relativo de la temática de la diferencia, considerada como "peligrosa"; denuncia de las comunidades, invariablemente presentadas como "guetos" o "prisiones"; sobrevaloración de las problemáticas individuales en detrimento de las de los grupos; retorno a una forma de antirracismo puramente igualitaria, etc. La lógica del capitalismo, que para extenderse necesita hacer desaparecer las estructuras sociales orgánicas y las mentalidades tradicionales, también ha pesado en ese sentido. El líder de minorías inmigrantes Harlem Désir, acusado a veces de haberse inclinado hacia el "diferencialismo"[2], se ha podido jactar de haber "promovido el compartir valores comunes y no el tribalismo identitario, la

integración republicana en torno a principios universales y no la constitución de lobbies comunitarios”[3].

Toda la crítica del modo de vida comunitario se reduce, de hecho, a la creencia de que la diferencia obstaculizaría la comprensión interhumana y, por tanto, la integración. La conclusión lógica de ese planteamiento es que la integración quedará facilitada con la supresión de las comunidades y la erosión de las diferencias. Esta deducción se basa en dos supuestos: 1) Cuanto más “iguales” sean los individuos que componen una sociedad, más se “parecerán” y menos problemática será su integración; 2) La xenofobia y el racismo son el resultado del miedo al Otro; en consecuencia, hacer que la alteridad desaparezca o persuadir a cada cual de que lo Otro es poca cosa si lo comparamos con lo Mismo, entrañará su atenuación e incluso su anulación.

Ambos supuestos son erróneos. Sin duda, en el pasado, el racismo ha podido funcionar como ideología que legitimaba un complejo –colonial, por ejemplo– de dominación y de explotación. Pero en las sociedades modernas, el racismo aparece más bien como un producto patológico del ideal igualitario, es decir, como una puerta de salida obligada (“la única forma de distinguirse”) en el seno de una sociedad que, adherida a las ideas igualitarias, percibe toda diferencia como insoportable o como anormal. «El discurso antirracista –escribe a este respecto Jean-Pierre Dupuy– considera como una evidencia que el desprecio racista hacia el otro va a la par con una organización social que jerarquiza a los seres en función de un criterio de valor (...) [Ahora bien] estos presupuestos son exactamente contrarios a lo que nos enseña el estudio comparativo de las sociedades humanas y de su historia. El medio más favorable al reconocimiento mutuo no es el que obedece al principio de igualdad, sino el que obedece al principio de jerarquía. Esta tesis, que los trabajos de Louis Dumont han ilustrado de múltiples maneras, sólo puede ser comprendida previa condición de no confundir jerarquía con desigualdad, sino, al contrario, oponiendo ambos conceptos. (...) En una verdadera sociedad jerárquica, (...) el elemento jerárquicamente superior no domina a los elementos inferiores, sino que es diferente de ellos en el mismo sentido

en que el todo engloba a las partes, o en el sentido en que una parte toma la preeminencia sobre otra en la constitución y en la coherencia interna del todo»[4].

Jean-Pierre Dupuy señala también que la xenofobia no se define solamente por el miedo al Otro, sino, quizá más aún, por el miedo a lo Mismo: «De lo que los hombres tienen miedo es de la indiferenciación, y ello porque la indiferenciación es siempre el signo y el producto de la desintegración social. ¿Por qué? Porque la unidad del todo presupone su diferenciación, es decir, su conformación jerárquica. La igualdad, que por principio niega las diferencias, es la causa del temor mutuo. Los hombres tienen miedo de lo Mismo, y la fuente del racismo está ahí»[5].

El miedo a lo Mismo suscita rivalidades miméticas sin fin, y el igualitarismo es, en las sociedades modernas, el motor de esas rivalidades en las que cada cual busca hacerse "más igual" que los otros. Pero, al mismo tiempo, el miedo al Otro se añade al mismo a lo Mismo, produciendo un juego de espejos que se prolonga hasta el infinito. Así, puede decirse que los xenófobos son tan alérgicos a la identidad otra de los inmigrantes (alteridad real o fantasmal) como, inversamente, a cuanto en éstos hay de no diferente, y que el xenófobo experimenta como una potencial amenaza de indiferenciación. En otros términos, el inmigrante es considerado una amenaza al mismo tiempo como persona asimilable y como persona no asimilable. El Otro se convierte así en un peligro en la medida en que es portador de lo Mismo, mientras que lo Mismo es un peligro en la medida en que empuja a reconocer al Otro. Y este juego de espejos funciona tanta más cuanto más atomizada está la sociedad, compuesta por individuos cada vez más aislados y, por tanto, cada vez más vulnerables a todos los condicionamientos.

Así se comprende mejor el fracaso de un "antirracismo" que, en el mejor de los casos, no acepta al Otro más que para reducirlo a lo Mismo. Cuanto más erosiona las diferencias con la esperanza de facilitar la integración, más la hace, en realidad, imposible. Cuanto más cree luchar contra la exclusión queriendo hacer de los inmigrantes individuos desarraigados "como los demás", más contribuye al advenimiento de una so-

ciedad donde la rivalidad mimética desemboca en la exclusión y la deshumanización generalizadas. Y finalmente, cuanto más "antirracista" se cree, más se parece a un racismo clásicamente definido como negación o desvalorización radical de la identidad de grupo, un racismo que siempre ha opuesto la preeminencia de una norma única obligatoria, juzgada explícita o implícitamente como "superior" (y superior por "universal"), sobre los modos de vida diferenciados, cuya mera existencia le parece incongruente o detestable.

Este antirracismo, universalista e igualitario ("individuo-universalista"), prolonga una tendencia secular que, bajo las formas más diversas y en nombre de los imperativos más contradictorios (propagación de la "verdadera fe", "superioridad" de la raza blanca, exportación mundial de los mitos del "progreso" y del "desarrollo"), no ha dejado de practicar la conversión buscando reducir por todas partes la diversidad, es decir, precisamente, tratando de reducir lo Otro a lo Mismo. «En Occidente –observa el etnopsiquiatra Tobie Nathan–, el Otro ya no existe en nuestros esquemas culturales. Ya sólo consideramos la relación con el Otro desde un punto de vista moral, es decir, no sólo de una forma ineficaz, sino también sin procurarnos los medios para comprenderlo. La condición de nuestro sistema de educación es que hemos de pensar que todo el mundo es parecido (...). Decirse "debo respetar al otro" es algo que no tiene sentido. En la relación cotidiana, este género de frase no tiene ningún sentido si no podemos integrar en nuestros esquemas el hecho de que la naturaleza, la función del Otro, es precisamente ser Otro. (...) Francia es el país más loco para eso. (...) La estructura del poder en Francia parece incapaz de integrar incluso esas pequeñas fluctuaciones que son las lenguas regionales. Pero es justamente a partir de esta concepción del poder como se ha construido la teoría humanista, hasta la Declaración universal de los derechos humanos». Y Nathan concluye: «La inmigración es el verdadero problema de fondo de nuestra sociedad, que no sabe pensar la diferencia»[6].

Es tiempo, pues, de reconocer al Otro y de recordar que el derecho a la diferencia es un principio que, como tal, sólo vale por

su generalidad (nadie puede defender su diferencia sino en la medida en que reconoce, respeta y defiende también la identidad del prójimo) y cuyo lugar es el contexto más amplio del derecho de los pueblos y de las etnias: derecho a la identidad y a la existencia colectivas, derecho a la lengua, a la cultura, al territorio y a la autodeterminación, derecho a vivir y trabajar en el propio país, derecho a los recursos naturales y a la protección del mercado, etc.

La actitud positiva será, retomando los términos de Roland Breton, «la que, partiendo del reconocimiento total del derecho a la diferencia, admita el pluralismo como un hecho no solamente antiguo, duradero y permanente, sino también positivo, fecundo y deseable. La actitud que vuelva resueltamente la espalda a los proyectos totalitarios de uniformización de la humanidad y de la sociedad, y que no vea en el individuo diferente ni a un desviado al que hay castigar, ni a un enfermo al que hay que curar, ni a un anormal al que hay que ayudar, sino a otro sí-mismo, simplemente dotado de un conjunto de rasgos físicos o de hábitos culturales, generadores de una sensibilidad, de gustos y de aspiraciones propios. A escala planetaria, es tanto como admitir, tras la consolidación de algunas soberanías hegemónicas, la multiplicación de las independencias, pero también de las interdependencias. A escala regional, es tanto como reconocer, frente a los centralismos, los procesos de autonomía, de organización autocentrada, de autogestión. (...) El derecho a la diferencia supone el respeto mutuo de los grupos y de las comunidades, y la exaltación de los valores de cada cual. (...) Decir 'viva la diferencia' no implica ninguna idea de superioridad, de dominación o de desprecio: la afirmación de sí no se alza rebajando al otro. El reconocimiento de la identidad de una etnia sólo puede sustraer a las otras lo que éstas hayan acaparado indebidamente»[7].

La afirmación del derecho a la diferencia es la única forma de escapar a un doble error: ese error, muy extendido en la izquierda, que consiste en creer que la "fraternidad humana" se realizará sobre las ruinas de las diferencias, la erosión de las culturas y la homogeneización de las comunidades, y ese otro error, muy extendido en la derecha, que consiste en creer que el

"renacimiento de la nación" se obrará inculcando a sus miembros una actitud de rechazo hacia los otros.

La identidad

La cuestión de la identidad (nacional, cultural, etc.) también juega un papel central en el debate sobre la inmigración. De entrada, hay que hacer dos observaciones. La primera es que se habla mucho de la identidad de la población de acogida, pero, en general, se habla mucho menos de la identidad de los propios inmigrantes, que sin embargo parece, con mucho, la más amenazada por el propio hecho de la inmigración. En efecto, los inmigrantes, en tanto que minoría, sufren directamente la presión de los modos de comportamiento de la mayoría. Abocada a la desaparición o, inversamente, exacerbada de forma provocadora, su identidad sólo sobrevive, con frecuencia, de manera negativa (o reactiva) por la hostilidad del medio de acogida por la sobreexplotación capitalista ejercida sobre unos trabajadores arrancados de sus estructuras naturales de defensa y protección.

La segunda observación es la siguiente: resulta llamativo ver cómo, en ciertos medios, el problema de la identidad se sitúa exclusivamente en relación con la inmigración. Los inmigrantes serían la principal "amenaza", si no la única, que pesa sobre la identidad francesa. Pero eso es tanto como pasar por alto los numerosos factores que en todo el mundo, tanto en los países que cuentan con una fuerte mano de obra extranjera como en los que carecen de ella, están induciendo una rápida disgregación de las identidades colectivas: primacía del consumo, occidentalización de las costumbres, homogeneización mediática, generalización de la axiomática del interés, etc.

Con semejante percepción de las cosas, es demasiado fácil caer en la tentación del chivo expiatorio. Pero, ciertamente, no es culpa de los inmigrantes el que los franceses ya no sean aparentemente capaces de producir un modo de vida que les sea propio ni de ofrecer al mundo el espectáculo de una forma original de pensar y de existir. Y tampoco es culpa de los inmigrantes el que el lazo social se rompa allá donde el individua-

lismo liberal se extiende, que la dictadura de lo privado extinga los espacios públicos que podrían constituir el crisol donde renovar una ciudadanía activa, ni que los individuos, sumergidos en la ideología de la mercancía, se alejen cada vez a más de su propia naturaleza. No es culpa de los inmigrantes el que los franceses formen cada vez menos un pueblo, que la nación se convierta en un fantasma, que la economía se mundialice ni que los individuos renuncien a ser actores de su propia existencia para aceptar que sean otros quienes decidan en su lugar a partir de normas y valores igualmente impuestos por mano ajena. No son los inmigrantes, en fin, quienes colonizan el imaginario colectivo e imponen en la radio o en la televisión sonidos, imágenes, preocupaciones y modelos "venidos de fuera". Si hay "mundialismo", digamos también con claridad que, salvo prueba en sentido contrario, de donde proviene es del otro lado del Atlántico, y no del otro lado del Mediterráneo. Y añadamos que el pequeño tendero árabe contribuye ciertamente más a mantener, de forma convivencial, la identidad francesa que el parque de atracciones americanomorfo o el "centro comercial" de capital muy francés.

Las verdaderas causas de la desaparición de la identidad francesa son, de hecho, las mismas que explican la erosión de todas las demás identidades: agotamiento del modelo del Estado-nación, desmoronamiento de todas las instituciones tradicionales, ruptura del contrato civil, crisis de la representación, adopción mimética del modelo americano, etc. La obsesión del consumo, el culto del "éxito" material y financiero, la desaparición de las ideas de bien común y de solidaridad, la disociación del futuro individual y del destino colectivo, el desarrollo de las técnicas, el impulso de la exportación de capitales, la alienación de la independencia económica, industrial y mediática, han destruido por sí solas la "homogeneidad" de nuestras poblaciones infinitamente más de lo que lo han hecho hasta hoy unos inmigrantes que, por cierto, no son los últimos en sufrir las consecuencias de este proceso. "Nuestra 'identidad' –subraya Claude Imbert- queda mucho más afectada por el hundimiento del civismo, más alterada por el braceo cultural internacional de los medios de comunicación, más laminada

por el empobrecimiento de la lengua y de los conceptos, más dañada sobre todo por la degradación de un Estado antes centralizado, potente y normativo que fundaba entre nosotros esa famosa "identidad"[8]. En definitiva, si la identidad francesa (y europea) se deshace, es ante todo a causa de un vasto movimiento de homogeneización tecnoeconómica del mundo, cuyo vector principal es el imperialismo transnacional o americanocéntrico, y que generaliza por todas partes el no-sentido, es decir, un sentimiento de absurdidad de la vida que destruye los lazos orgánicos, disuelve la socialidad natural y hace que los hombres sean cada día más extraños los unos para los otros.

Desde este punto de vista, la inmigración juega más bien un papel revelador. Es el espejo que debería permitirnos tomar la plena medida del estado de crisis larvada en que nos encontramos, un estado de crisis en el que la inmigración no es la causa, sino una consecuencia entre otras. Una identidad se siente más amenazada cuanto más vulnerable, incierta y deshecha se sabe. Por eso tal identidad ya no puede convertirse en fondo capaz de recibir una aportación extranjera e incluirla dentro de sí. En este sentido, no es que nuestra identidad esté amenazada porque haya inmigrantes entre nosotros, sino que no somos capaces de hacer frente al problema de la inmigración porque nuestra identidad ya está en buena medida deshecha. Y por eso, en Francia, sólo se aborda el problema de la inmigración entregándose a los errores gemelos del angelismo o de la exclusión.

Xenófobos y "cosmopolitas", por otra parte, coinciden en creer que existe una relación inversamente proporcional entre la afirmación de la identidad nacional y la integración de los inmigrantes. Los primeros creen que un mayor cuidado o una mayor conciencia de la identidad nacional nos permitirá desembarazarnos espontáneamente de los inmigrantes. Los segundos piensan que el mejor modo de facilitar la inserción de los inmigrantes es favorecer la disolución de la identidad nacional. Las conclusiones son opuestas, pero la premisa es idéntica. Unos y otros se equivocan. Lo que obstaculiza la integración de los inmigrantes no es la afirmación de la identidad nacional sino, al contrario, su desvanecimiento. La inmigración

se convierte en un problema porque la identidad nacional es incierta. Y al contrario, las dificultades vinculadas a la acogida e inserción de los recién llegados podrán resolverse gracias a una identidad nacional reencontrada.

Vemos así hasta qué punto es insensato creer que bastará con invertir los flujos migratorios para "salir de la decadencia". La decadencia tiene otras causas, y si no hubiera un sólo inmigrante entre nosotros, no por eso dejaríamos de hallarnos confrontados a las mismas dificultades, aunque esta vez sin un chivo expiatorio. Obnubilándose con el problema de la inmigración, haciendo de los inmigrantes responsables de todo lo que no funciona, se oblitera el concurso de otras causas y de otras responsabilidades. En otros términos, se lleva a cabo una prodigiosa desviación de la atención. Sería interesante saber en beneficio de quién.

Pero aún hay que interrogarse más sobre la noción de identidad. Plantear la cuestión de la identidad francesa, por ejemplo, no consiste fundamentalmente en preguntarse quién es francés (la respuesta es relativamente simple), sino más bien en preguntarse qué es lo francés. Ante esta pregunta, mucho más esencial, los cantores de la "identidad nacional" se limitan en general a responder con recuerdos conmemorativos o evocaciones de "grandes personajes" considerados más o menos fundadores (Clodoveo, Hugo Capeto, los cruzados, Carlos Martel o Juana de Arco), inculcados en el imaginario nacional por una historiografía convencional y devota[9]. Ahora bien, este pequeño catecismo de una especie de religión de Francia (donde la "Francia eterna", siempre idéntica a sí misma, se halla en todo momento presta a enfrentarse a los "bárbaros", de modo tal que lo francés termina definiéndose, al final, como lo que no es extranjero, sin más característica positiva que su no-inclusión en el universo ajeno) no guarda relación sino muy lejana con la verdadera historia de un pueblo cuyo rasgo específico, en el fondo, es la forma en que siempre ha sabido hacer frente a sus contradicciones. De hecho, la religión de Francia es hoy instrumentalizada para restituir una continuidad nacional desembarazada de toda contradicción en una óptica maniquea donde la mundialización (la "anti-Francia") es pura y simple-

mente interpretada como "complot". Las referencias históricas quedan así situadas en una perspectiva ahistórica, perspectiva casi esencialista que no aspira tanto a contar la historia como a describir un "ser" que sería siempre lo Mismo, que no se definiría más que como resistencia a la alteridad o rechazo del Otro. Lo identitario queda así inevitablemente limitado a lo idéntico, a la simple réplica de un "eterno ayer", de un pasado glorificado por la idealización, una entidad ya construida que sólo nos resta conservar y transmitir como una sustancia sagrada. Paralelamente, el propio sentimiento nacional queda desligado del contexto histórico (la aparición de la modernidad) que ha determinado su nacimiento. La historia se convierte, pues, en no-ruptura, cuando la verdad es que no hay historia posible sin ruptura. Se convierte en simple duración que permite exorcizar la separación, cuando la verdad es que la duración es, por definición, disparidad, separación entre uno y uno mismo, perpetua inclusión de nuevas separaciones. En definitiva, el catecismo nacional se sirve de la historia para proclamar su clausura, en vez de encontrar en ella un estímulo para dejar que prosiga.

Pero la identidad nunca es unidimensional. No sólo asocia siempre círculos de múltiple pertenencia, sino que combina factores de permanencia y factores de cambio, mutaciones endógenas y aportaciones exteriores. La identidad de un pueblo o de una nación no es tampoco solamente la suma de su historia, de sus costumbres y de sus características dominantes. Como escribe Philippe Forget, «un país puede aparecer, a primera vista, como un conjunto de características determinadas por costumbres y hábitos, factores étnicos, geográficos, lingüísticos, demográficos, etc. Sin embargo, esos factores pueden aparentemente describir la imagen o la realidad social de un pueblo, pero no dan cuenta de lo que es la identidad de un pueblo como presencia originaria y perenne. En consecuencia, los cimientos de la identidad hay que pensarlos en términos de apertura del sentido, y aquí el sentido no es otra cosa que el lazo constitutivo de un hombre o de una población y de su mundo»[10].

Esta presencia, que significa la apertura de un espacio y de un tiempo –prosigue Philippe Forget–, «no debe remitir a una concepción sustancialista de la identidad, sino a una comprensión

del ser como juego de diferenciación. No se trata de aprehender la identidad como un contenido inmutable y fijo, susceptible de ser codificado en un canon (...) Frente a una concepción conservadora de la tradición, que la concibe como una suma de factores inmutables y transhistóricos, la tradición, o mejor, la tradicionalidad debe ser aquí entendida como una trama de diferencias que se renuevan y se regeneran en el terreno de un patrimonio constituido por un agregado de experiencias pasadas, y puesto a prueba en su propia superación. En ese sentido, la defensa no puede y no debe consistir en la protección de formas de existencia postuladas como intangibles; debe más bien dirigirse a proteger a las fuerzas que permiten a una sociedad metamorfosearse a partir de sí misma. La repetición hasta lo idéntico de un sitio o la acción de 'habitar' según la práctica de otro conducen por igual a la desaparición y a la extinción de la identidad colectiva»[11].

Como ocurre con la cultura, la identidad tampoco es una esencia que pueda ser fijada o reificada por el discurso. Sólo es determinante en un sentido dinámico, y sólo es posible aprehenderla desde las interacciones (o retro-determinaciones) tanto de las decisiones como de las negaciones personales de identificación, y de las estrategias de identificación que laten bajo ellas. Incluso considerada desde el momento del origen, la identidad es indisociable del uso que se hace –o que no se hace– de ella en un contexto cultural y social particular, es decir, en el contexto de una relación con los otros. Por eso la identidad es siempre reflexiva. En una perspectiva fenomenológica, implica no disociar nunca la propia constitución y la constitución del prójimo. El sujeto de la identidad colectiva no es un "yo" o un "nosotros", entidad natura, constituida de una vez para siempre, espejo opaco donde nada nuevo puede venir a reflejarse, sino un "sí" que continuamente apela a nuevos reflejos.

Se impone recuperar la distinción formulada por Paul Ricoeur entre identidad *idem* e identidad *ipse*. La permanencia del ser colectivo a través de cambios incesantes (identidad *ipse*) no puede limitarse a lo que pertenece al orden del acontecimiento o de la repetición (identidad *idem*). Al contrario, se halla vinculada a toda una hermenéutica del "sí", a todo un trabajo

narrativo destinado a hacer aparecer un "lugar", un espacio-tiempo que configura un sentido y forma la condición misma de la apropiación de sí. En efecto, en una perspectiva fenomenológica, donde nada es dado de forma natural, el objeto procede siempre de una elaboración constituyente, de un relato hermenéutico caracterizado por la afirmación de un punto de vista que organiza retrospectivamente los acontecimientos para darles un sentido. «El relato construye la identidad narrativa construyendo la de la historia contada –dice Ricoeur–. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje»[12]. Defender la propia identidad no es, pues, contentarse con enumerar ritualmente puntos de referencia históricos fundacionales, ni cantar al pasado para mejor evitar hacer frente al presente. Defender la propia identidad es comprender la identidad como aquello que se mantiene en el juego de las diferenciaciones –no como lo mismo, sino como la forma siempre singular de cambiar o de no cambiar.

No se trata, pues, de elegir la identidad *idem* contra la identidad *ipse*, o a la inversa, sino de aprehender ambas en sus relaciones recíprocas por medio de una narración organizadora que toma en cuenta tanto la comprensión de sí como la comprensión del otro. Recrear las condiciones en las que vuelva a ser posible producir tal relato constituye la apropiación de sí. Pero es una apropiación que nunca queda fijada, pues la subjetivación colectiva procede siempre de una opción más que de un acto, y de un acto más que de un "hecho". Un pueblo se mantiene gracias a su narratividad, apropiándose su ser en interpretaciones sucesivas, convirtiéndose en sujeto al narrarse a sí mismo y evitando así perder su identidad, es decir, evitando convertirse en objeto de la narración de otro. «Una identidad –escribe Forget– es siempre una relación de sí a sí, una interpretación de sí mismo y de los otros, de sí mismo por los otros. En definitiva, es el relato de sí, elaborado en la relación dialéctica con el otro, lo que completa la historia humana y entrega una colectividad a la historia. (...) La identidad personal perdura y concilia estabilidad y transformación por medio del acto del relato. Ser como sujeto depende de un acto narrativo. La identidad personal de un individuo, de un pueblo, se construye y

se mantiene mediante el movimiento del relato, mediante el dinamismo de la intriga que fundamenta la operación narrativa», como dice Ricoeur[13].

Por último, lo que más amenaza hoy a la identidad nacional posee una fuerte dimensión endógena, representada por la tendencia a la implosión de lo social, es decir, la desestructuración interna de todas las formas de socialidad orgánica. A este respecto, Roland Castro ha podido justamente hablar de esas sociedades donde "nadie soporta ya a nadie", donde todo el mundo excluye a todo el mundo, donde todo individuo se hace potencialmente extranjero para todo individuo. Al individualismo liberal hay que achacarle la mayor responsabilidad en este punto. ¿Cómo hablar de "fraternidad" (en la izquierda) o de "bien común" (en la derecha) en una sociedad donde cada cual se sumerge en la búsqueda de una maximización de sus propios y exclusivos intereses, en una rivalidad mimética sin fin que adopta la forma de una huida hacia delante, de una competencia permanente desprovista de toda finalidad?

Como ha subrayado Christian Thorel, «el recentraje sobre el individuo en detrimento de lo colectivo conduce a la desaparición de la mirada hacia el otro»[14]. El problema de la inmigración corre el riesgo, precisamente, de obliterar esta evidencia. Por una parte, esa exclusión de la que los inmigrantes son víctimas puede hacernos olvidar que hoy vivimos cada vez más en una sociedad donde la exclusión es también la regla entre los propios "autóctonos". ¿Cómo soportar a los extranjeros cuando nosotros mismos nos soportamos cada vez menos? Por otro lado, ciertos reproches se desmoronan por sí mismos. Por ejemplo, a los jóvenes inmigrantes que "tienen odio" seles dice con frecuencia que deberían respetar el "país que les acoge". ¿Pero por qué los jóvenes inmigrantes deberían ser más patriotas que unos jóvenes franceses que tampoco lo son? El mayor riesgo, por último, sería dejar creer que la crítica de la inmigración, en sí misma legítima, será facilitada por el aumento de los egoísmos, cuando en realidad es ese aumento el que más profundamente ha deshecho el tejido social. Ahí está, por otro lado, todo el problema de la xenofobia. Hay quien cree fortalecer el sentimiento nacional fundándolo sobre el rechazo del Otro. Tras lo

cual, ya adquirido el hábito, serán sus propios compatriotas los que terminarán encontrando normal el hecho de rechazar.

Una sociedad consciente de su identidad sólo puede ser fuerte si logra anteponer el bien común al interés individual; si logra anteponer la solidaridad, la convivencia y la generosidad hacia los otros a la obsesión por la competencia el triunfo del "Yo". Una sociedad consciente de su identidad sólo puede durar si se impone reglas de desinterés y de gratuidad, que son el único medio de escapar a la reificación de las relaciones sociales, es decir, al advenimiento de un mundo donde el hombre se produce a sí mismo como objeto tras haber transformado todo cuanto le rodea en artefacto. Porque es evidente que no será proclamando el egoísmo, ni siquiera en nombre de la "lucha por la vida" (simple transposición del principio individualista de la "guerra de todos contra todos"), como podremos volver a crearse esa socialidad convivencial y orgánica sin la cual no hay pueblo digno de tal nombre. No hallaremos la fraternidad en una sociedad donde cada cual tiene por única meta "triunfar" más que el prójimo. No restituiremos el querer vivir juntos apelando a la xenofobia, es decir, a un odio por principio al Otro; un odio que, poco a poco, terminará extendiéndose contra todos.

Notas:

1 *"Vraie et fausse intégration"*, *Le Monde*, 29 enero 1992.

2 *"La timidité en paie jamais"*, *Le Nouvel Observateur*, 26 marzo 1992, p.15.

3 Sobre la crítica del "neorracismo diferencialista", basada en la idea de que "la argumentación racista se ha desplazado desde la raza hacia la cultura", cf. sobre todo Pierre-André Taguieff: *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Découverte, Paris, 1988, y Gallimard, París, 1990. La crítica de Taguieff descansa, a nuestro juicio, sobre un doble sofisma. Por un lado, olvida que el derecho a la diferencia, cuando se plantea como principio, conduce necesariamente a defender también la diferencia de los otros, de modo que no podría jamás legitimar la afirmación incondicional de una singularidad absoluta (no hay diferencia sino en relación con aquello de lo que se difiere). Por otro, ignora que las diferencias culturales y las diferencias raciales no son del mismo orden, de modo que no pueden ser instrumentalizadas por igual: eso equivaldría, paradójicamente, a afirmar que naturaleza y cultura son equivalentes. Para una discusión sobre este tema, cf. Alain de Benoist, André Béjin y Pierre-André Taguieff: *Razzismo e antirazzismo*, La Roccia di Erec, Florencia, 1992.

4 *"La science? Un piège pour les antirracistes!"*, *Le Nouvel Observateur*, 26 marzo 1992, p.20.

5 Ibid., p.21.

6 *L'Autre Journal*, octubre 1992, p.41.

7 *Les Ethnies*, 2ª ed., PUF, París, 1992, pp.114-115.

8 *"Historique?"*, *Le Point*, 14 diciembre 1991, p.35.

9 Cf. a este respecto las obras fuertemente desmistificadoras de Suzanne Citron *Le Mythe national. L'Histoire de France en question* (éd. *Ouvrières-Études et documentation internationales*, 2ª ed., 1991)y *L'Histoire de France autrement* (éd. *Ouvrières*, 1992), que con frecuencia caen en el exceso inverso a los que denuncian. Cf. también, para una lectura diferente de la historia de Francia, Olier Mordrel: *Le Mythe de l'Hexagone*, Jean Picollec, 1981.

10 *"Phénoménologie de la menace, Sujet, narration, stratégie"*, *Krisis*, abril 1992, p.3.

11 Ibid., p.5.

12 *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p.175.

13 Art. cit., pp.6-7.

14 *Le Monde*, 17 agosto 1990.

Identidad y globalización

La globalización unifica el mundo pero no todo. Unifica mediante la distribución de todo lo que se vende y compra y también mediante el intercambio de bienes o del desarrollo del mercado financiero. Procede así a partir de la tendencia presente en el capitalismo liberal que no conoce más frontera que la del dinero y que no reconoce otra ley que el crecimiento continuo del máximo beneficio.

En vista de la nivelación que la globalización produce a nivel mundial, es tentador esgrimir las identidades culturales, populares y colectivas como argumentos para dominar este gigantesco movimiento de desenraizamiento de culturas en favor de un único movimiento dominante. Es ésta una postura totalmente lícita, condicionada a que se ponga en claro tanto la verdadera naturaleza de la globalización como la definición misma de identidad.

En primer lugar, debe comprenderse que la globalización, como la mayor parte de los relatos históricos, no es un fenómeno unidimensional. Es un verdadero desarrollo dialéctico. En la medida en que se enfrenta a poderes más grandes, provoca reacciones inversas en dirección contraria. Cuanto más se hace realidad la globalización, tanto más produce su contrario. Se puede afirmar categóricamente que destruye por igual las identidades colectivas y las vuelve a construir. El problema es que ya no son las mismas identidades. La globalización destruye las identidades con raíces, los diferentes modos de vida, las estructuras orgánicas y las construye de nuevo, pero sólo en una forma puramente reactiva, interdependiente y forzada. La progresiva unificación del mundo va acompañada de una nueva demolición social, un nuevo desencadenamiento del fundamentalismo político y religioso. Ambos fenómenos no se contradicen en modo alguno. Son dos caras de la misma moneda.

La identidad es lo que nos diferencia de otros y, al mismo tiempo, lo que nos hace idénticos a algunos. Además, la identidad no viene dada siempre, todas las veces y para todos. No describe lo esencial, sino un lento proceso de desarrollo del *yo* que siempre supone una relación con los *otros*. Identidad no es lo que nunca cambia, sino lo que en el interior de esos cambios permanece inmutable.

vLa globalización es en primer lugar algo que no es ni bueno ni malo: simplemente *es*. Es el espacio de nuestra actualidad histórica, siendo la creencia de que puede hacerse desaparecer como marco referencial, una idea nacida de la utopía. Además la pregunta más importante es menos cómo luchar contra la globalización y más cómo hacer que el resultado de esta globalización no sea el desenraizamiento de las culturas y el debilitamiento de la diversidad.

El principio de la diferencia es, por definición, un principio general. A la unificación del mundo se le contrapone una deformación etnocentrista, a saber, un autismo político o geopolítico de acuerdo con el lema "vivimos en nuestro bunker y no queremos saber nada del resto del mundo". De hecho, se trata de dar a la globalización un nuevo contenido. Se trata de preocuparse por que no desemboque en un mundo planeado y normalizado de manera centralizada, sino porque éste surja a partir del principio de que *la diversidad del mundo es su verdadera riqueza*, y esto nos impone el deber de no dejar a nuestros hijos menos riqueza, menos diversidad étnica de la que nosotros hemos heredado.

La cuestión de la identidad, siempre marginada por la modernidad, nunca ha tenido mayor pertinencia que en nuestra edad pos(hiper)moderna. La reducción de todo el planeta a los dictados de los imperativos del mercado, patrocinados por las fuerzas norteamericanas de la globalización, presenta actualmente una fase de desarraigo y desestructuración de todos los pueblos del mundo, sin precedentes dignos de mención, destruyendo las filiaciones tradicionales y premodernas que, una vez, constituyeron las bases de la identidad –y con ello también, los fundamentos de la sociabilidad y su significado. A esto es a lo que se refiere Alain de Benoist con su reflexión sobre "la problemática de la identidad".

Jesús J. Sebastián Lorente

